

Lutz Fiedler\*

# „Schicksalsverwandtschaft“? Jean Améry's Fanon-Lektüren über Gewalt, Gegengewalt und Tod

<https://doi.org/10.1515/naha-2017-0007>

**Abstract:** Im Mittelpunkt des Beitrags steht eine ideengeschichtliche Analyse der Rezeption von Frantz Fanons (1925–1961) antikolonialen Schriften durch den Auschwitz-Überlebenden Jean Améry (1912–1978). Damit wird der Text zu einem Diskussionsbeitrag in der historischen Auseinandersetzung über Parallelen und Differenzen bei der Verarbeitung und intellektuellen Reflexion von Kolonialgewalt und nationalsozialistischer Judenvernichtung. Améry selbst scheint mit seinem Wort von der „Schicksalsverwandtschaft“ zwischen ihm und Fanon einer postkolonial inspirierten Genozidforschung den Weg bereitet zu haben, die die Gewaltverhältnisse in der außereuropäischen Expansion historiografisch und darstellerisch an die Ermordung der europäischen Juden heranrückte. Demgegenüber wird im Text argumentiert, dass eine solche Deutung ursprünglich auf das Werk von Fanon und dessen Lehrer Aimé Césaire zurückgeht und Ausdruck einer partikularen Geschichtserfahrung in Zeiten einer kolonialen Zweiteilung der Welt war. Dass auch Jean Améry an die Geschichtsperspektive Fanons anschließen konnte, war wiederum durch den universalistischen Erwartungshorizont in Fanons Darstellung möglich geworden. Bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass Améry's doppelte Erfahrung als politisches und jüdisches Opfer des Nationalsozialismus ihren Niederschlag auch in dessen Texten gefunden hat: als wiederkehrendes Motiv einer Überschreibung der von der Vernichtung auferlegten jüdischen Opferschaft durch die Sinnstiftung des politischen Widerständlers. Auf der Grundlage von Sartres existenzialistischer Philosophie erkannte Améry in Fanons Geschichtsphilosophie revolutionärer Gewalt einen universalistischen Handlungs- und Erwartungshorizont, den er nun auch seinen Darstellungen über den jüdischen Widerstand während des Nationalsozialismus einschreiben wollte. Umso mehr sich Améry jedoch dem Holocaust – dem ultimativen Genozid, der auf alle Juden überall zielte – näherte, desto deutlicher verschloss sich eine solche Perspektive und zerbarst seine Analogie mit Fanon. Als Überlebender von Auschwitz sah er sich allein auf sein *Judesein* und seine partikulare Zugehörigkeit

---

\*Corresponding author: Lutz Fiedler, Postdoktorand des Selma Stern Zentrums für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg an der Humboldt-Universität zu Berlin, Sophienstr. 22a, 10178 Berlin, Germany, E-Mail: [l.fiedler@zentrum-juedische-studien.de](mailto:l.fiedler@zentrum-juedische-studien.de)

zurückgeworfen. So verdeutlicht Améry widersprüchliche Rezeption von Fanon, inwiefern eine Engführung der Erfahrungen von Massengewalt im 20. Jahrhundert zwar das Potenzial einer empathischen Bezugnahme barg, an den materiellen Realitäten jeweils unterschiedlicher Gewalt- und Todeserfahrungen aber zerbrochen war.

**Keywords:** Holocaust-Gedächtnis, Geschichte und Theorie der Gewalt, Antikolonialismus, Genocide-Studies, Améry, Jean, Fanon, Frantz

Im Frühjahr 1951 begegnete der Schriftsteller und Philosoph Jean Améry (1912–1978) zum ersten Mal den Schriften von Frantz Fanon (1925–1961) über die koloniale Situation. „Die gelebte Erfahrung des Schwarzen“ war der Text überschrieben, der als Vorabdruck von Fanons Erstlingswerk *Peau noire, masques blancs* (1952, dt. *Schwarze Haut, weiße Masken*) zuerst in der französischen Zeitschrift *Esprit* abgedruckt wurde und Améry „aus vielerlei Gründen ganz ungewöhnlich fesselte“. „Zum ersten Mal wurde hier einem Europäer klar“, fasste der 1912 als Hans Mayer in Wien geborene Autor seinen unmittelbaren Leseindruck viele Jahre später zusammen, „dass es nicht ‚natürlich‘ ist, ein von den Kolonisatoren beherrschter Kolonialsklave zu sein, dass auch für jene Farbigen, die der Sklavenkondition durch eine Verkettung günstiger Umstände entronnen waren, es nicht ‚natürlich‘ sein konnte, eingeschlossen in die schwarze Haut inmitten einer Zivilisation von Weißhäutigen zu leben.“<sup>1</sup> Über eine erste Annäherung an die koloniale Situation und deren Verschränkung mit einer existenziellen Bedeutung der schwarzen Hautfarbe war Amérys Lektüreindruck indes hinausgegangen. Sechs Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, den Améry als Flüchtling, politischer Widerstandskämpfer und jüdisches Opfer des Nationalsozialismus überlebt hatte, wandelte sich für ihn das „Nacherleben“ von Fanons „subjektiver Existenz“ zugleich zu einem Urteil biografischer Nähe. Im Zeichen seiner eigenen Erfahrungen als eines vom Nationalsozialismus verfolgten und Auschwitz überlebenden Juden konstatierte Améry zudem eine „Schicksalsverwandtschaft zwischen ihm und mir selber“. „Die gelebte Erfahrung des Schwarzen“, wie Fanon sie wiedergegeben hatte, entsprach in manchem Bezüge eigenen prägenden und unverlierbaren Erlebnissen, die ich als jüdischer KZ-Häftling gehabt hatte.“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Jean Améry, „Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Gewalt“. In: Ders., *Werke Bd. 7: Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte*, hg. von Stephan Steiner (Stuttgart: Klett-Cotta, 2005), 428–449: 428–430.

<sup>2</sup> Ebd.

Siebzehn Jahre waren seit der ersten Lektüre vergangen, bis Améry seine ersten Eindrücke von Fanon anlässlich des Erscheinens der deutschen Übersetzung von dessen Hauptwerk *Les Damnés de la Terre* zu Papier gebracht hatte.<sup>3</sup> Siebzehn Jahre, in denen nicht nur Améry mit seiner autobiografischen Essaysammlung *Jenseits von Schuld und Sühne* als Schriftsteller über Nationalsozialismus und Holocaust in die Öffentlichkeit getreten war.<sup>4</sup> Zu Bekanntheit gelangt, wenn nicht gar zu einer Ikone seiner Zeit geworden, war inzwischen auch der 1925 auf der Antilleninsel Martinique geborene Fanon, dessen leidenschaftliche Parteinahme für den algerischen Unabhängigkeitskampf nach dessen siegreichem Ende zu einem Gründungsdokument der Neuen Linken und als „kommunistisches Manifest der antikolonialen Revolution“ gefeiert wurde.<sup>5</sup> Eine Wirkung entfaltete Fanons eindringliche Darstellung von der Gewalt als Ursprung der kolonialen Situation sowie der antikolonialen Gewalt als „Geburtshelferin der Geschichte“ und des „geschichtlich sich entdeckenden und gestaltenden Menschen“ aber weit über ihren historischen Kontext hinaus.<sup>6</sup> In einer Zeit, in der sich Améry selbst mit dem Charakter von Gewalt und Gegengewalt im Nationalsozialismus zu beschäftigen begann, fand Fanons Theorie in dessen Schriften zum jüdischen Widerstand in den Konzentrations- und Vernichtungslagern als „Erlösung in der Revolte“ einen eigenständigen Resonanzraum.<sup>7</sup> *Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Gewalt* war der Beitrag überschrieben, in dem Améry den universalistischen Erwartungshorizont von Fanons Antikolonialismus mit seinen eigenen Erfahrungen als Überlebender von Nationalsozialismus und Holocaust zusammenführen wollte.

---

3 Der Text wurde am 29.10.1968 zuerst als Radio-Essay in der Reihe „Die permanente Revolution“ im Bayerischen Rundfunk gesendet. Kurz darauf erschien er als Beitrag in: Leonhard Reinisch (Hg.), *Permanente Revolution von Marx bis Marcuse* (München: Callwey, 1969), 57–70.

4 Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (München: Syczsny, 1966), vgl. Irene Heidelberger-Leonard, *Jean Améry. Revolte in der Resignation. Biographie* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2004), 185–259.

5 Allgemein zur Bedeutung Fanons: Andreas Eckert, „Predigt der Gewalt? Betrachtungen zu Frantz Fanons Klassiker der Dekolonisation“. In: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, Online-Ausgabe, 3 (2006), H. 1 (<http://www.zeithistorische-forschungen.de/1-2006/id=4453>, 26.9.2017), Druckausgabe: 169–175; Udo Wolter, *Das obskure Objekt der Begierde. Frantz Fanon und die Fallstricke des Subjekts der Befreiung* (Münster: Unrast, 2001); Alice Cherki, *Frantz Fanon. Ein Porträt* (Hamburg: Nautilus, 2002).

6 Améry, „Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Gewalt“, 443.

7 Jean Améry, „... wie eine Herde von Schafen?“ (1966). In: Ders., *Werke Bd. 7*, 403–421.

Améry's Lektüre von Fanons Schriften ist in den vergangenen Jahren zum Ausgangspunkt einer erneuten Auseinandersetzung über das Verhältnis von kolonialer Gewalt und nationalsozialistischen Verbrechen geworden.<sup>8</sup> Neben der parallelen Wirkung, die die Person und das Œuvre von Jean-Paul Sartre auf das Werk der beiden Denker gleichermaßen entfaltet hat,<sup>9</sup> zog vor allem Interesse auf sich, dass mit Améry ein Überlebender von Auschwitz, dessen Werk vorrangig im Bereich der Holocaust-Studien rezipiert wurde, zugleich als einer der „begeistertsten und sorgfältigsten Leser“ von Fanon und dessen anti-kolonialen Werk hervorgetreten war.<sup>10</sup> Vor dem Hintergrund zweier getrennter Erinnerungslandschaften, in denen der Holocaust zur Zeitsignatur einer westlichen Erinnerung wurde,<sup>11</sup> wohingegen die Gewalt der europäischen Expansion sich in das Gedächtnis des Globalen Südens eingeschrieben hatte, schien Améry's identifikatorische Hinwendung zum Werk Fanons eine Brücke zu einer neuen globalen Gedächtniskultur zu schlagen. So zeigte sich etwa der Historiker Paul Gilroy beeindruckt von dem Umstand, dass Fanons Darstellung für Améry in einzigartiger Weise „die philosophische und politische Bedeutung“ dessen zu erfassen schien, „was er [selbst] im Universum der Konzentrationslager durchlitten hatte“.<sup>12</sup> Auf der Grundlage von Améry's Rezeption schlug Gilroy nun vor, das „Verhältnis des Dritten Reichs zu den vergangenen europäischen Kolonialverbrechen“ neu zu befragen und zu prüfen, inwiefern eine „Analyse von Rassismus und rassistischer Ordnungen entlang Fanon'scher Perspektiven eine Möglichkeit anbietet“, diese beiden Konstellationen von Gewalt und Tod analytisch zusammenzuführen.<sup>13</sup> In ähnlichem Sinn nahm auch António Sousa Ribeiro die „Nähe von Jean Améry und Frantz Fanon als jeweilige Denker über Holocaust und Kolonialismus“ zum Ausgang für eine umfassendere „Kritik der

<sup>8</sup> Vgl. hierzu Paul Gilroy, „Fanon and Améry. Theory, Torture and the Prospect of Humanism“. In: *Theory, Culture & Society* 27 (2010), 16–32; António Sousa Ribeiro, „Reverses of Modernity. Postcolonialism and Post-Holocaust“. In: Manuela Ribeiro Sanches u. a. (Hg.), *Europe in Black and White. Immigration, Race, and Identity in the „Old Continent“* (Bristol, UK/Chicago: Intellect, 2011), 144–153; Yfaat Weiss, „Jean Améry reads Frantz Fanon. The post-colonial Jew“. In: Moshe Zimmermann (Hg.), *On Germans and Jews under the Nazi regime. Essays by Three Generations of Historians (A Festschrift in Honor of Otto Dov Kulka)* (Jerusalem: The Magnes Press, 2006), 161–178; Bryan Cheyette, *Diasporas of the Mind. Jewish and Postcolonial Writing and the Nightmare of History* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2013), 43–113.

<sup>9</sup> Ribeiro, „Reverses of Modernity“, 149.

<sup>10</sup> Gilroy, „Fanon and Améry“, 23.

<sup>11</sup> Sybille Steinbacher, „Der Holocaust als Jahrhundertssignatur“. In: Martin Sabrow, Peter Ulrich Weiß (Hg.), *Das 20. Jahrhundert vermessen. Signaturen eines vergangenen Zeitalters* (Göttingen: Wallstein, 2017), 266–283.

<sup>12</sup> Gilroy, „Fanon and Améry“, 24.

<sup>13</sup> Ebd., 27.

Moderne“, um neben mancher Differenzierung zugleich nach einer neuen Verschränkung historisch gegenläufiger Perspektiven zu fragen.<sup>14</sup> Nichts aber schien diesen beiden Rezipienten eine solche Perspektive näherzulegen als Améry's Erweiterung von Fanons universalistischem Erwartungshorizont, die die „Erfahrungen des Kolonisierten mit jenen des Konzentrationslagerinsassen in der gemeinsamen Utopie eines menschheitlichen Zustands“ verschmolz.<sup>15</sup> Gegenüber der Unterscheidung zwischen historischen Formen kollektiver Gewalt und ihrer jeweiligen Wirkungen sollte stattdessen die geteilte Erfahrung von Verfolgung, Ausgrenzung und Gewalt innerhalb eines „rassistischen Nomos“ in den Vordergrund treten, um fernab der Sprache von Einzigartigkeit, Singularität und Opferkonkurrenz eine „humanistische Perspektive“ und ein gemeinsames Geschichtsverständnis zu eröffnen.<sup>16</sup>

Mochte eine solche Lesart sich auch entlang der Texte von Fanon und Améry vollziehen: Als historiografischer Zugriff war sie Ausdruck eines ungleich tieferen „colonial turn in den Holocaust-Studies“.<sup>17</sup> Zusehends suchte die Geschichtsschreibung der letzten zwei Jahrzehnte die Gewalt in der außer-europäischen Expansion begrifflich und darstellerisch an die nationalsozialistische Judenvernichtung heranzuführen und gegenüber deren Bewertung als säkularem „Zivilisationsbruch“ (Dan Diner) den Verbrechen des europäischen Kolonialismus zu neuer Sichtbarkeit und Anerkennung zu verhelfen.<sup>18</sup> Angestoßen war eine solche Perspektive durch die sich gegenseitig verstärkende Wirkung von *Postkolonialismus* einerseits und historischer *Genozidforschung* andererseits. „Die Beschäftigung mit dem Holocaust muss entprovinzialisiert werden“, lautete etwa Dirk Moses' eindringlicher Appell, dem die Einschätzung eines besonderen und beispiellosen Charakters von Auschwitz als Ausdruck eines „eurozentrischen Geschichtsverständnisses“ galt.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Ribeiro, „Reverses of Modernity“, 147.

<sup>15</sup> Ebd., 151.

<sup>16</sup> Gilroy, „Fanon and Améry“, 25.

<sup>17</sup> Michael Rothberg, „*Un Choc en Retour*“. Aimé Césaire's Discourses on Colonialism and Genocide“. In: Ders., *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 66–107, 70.

<sup>18</sup> José-Manuel Barreto, „A Universal History of Infamy. Human Rights, Colonialism and Modernity as Crisis“. In: Prabhakar Singh, Benoit Mayer (Hg.) *Critical International Law. Post-Realism, Post Colonialism, and Transnationalism* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 143–166; Maria do Mar Castro Varela, „Uncanny Entanglements. Holocaust, Colonialism and Enlightenment“. In: Nikita Dhawan (Hg.), *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World* (Opladen/Toronto: Barbara Budrich, 2014), 115–134.

<sup>19</sup> Dirk Moses, „Conceptual Blockages and Definitional Dilemmas in the ‚Racial Century‘. Genocides of Indigenous Peoples and the Holocaust“. In: *Patterns of Prejudice* 36, 4 (2002), 7–36; 9: „The upshot is that the genocide of European peoples in the twentieth century strikes

Ihren historiografischen Niederschlag hatte eine solche Entwicklung wiederum in der Ausbildung einer vergleichenden Genozidforschung gefunden, die „weg von der behaupteten Einmaligkeit des Judenmordes und hin zum globalen Kontext“ führte.<sup>20</sup> Im Zeitalter der Globalisierung mochte eine solche Perspektive einem moralischen Universalismus folgen, der nach dem Ende von Dekolonisation und Kaltem Krieg angetreten war, die Gewaltgeschichte der Menschheit von Neuem zu vermessen und zu einer unterschiedslosen Gleichheit und Gerechtigkeit gegenüber allen Opfergruppen historischer Gewalt beizutragen. Hinter einer solchen Integration der nationalsozialistischen Judenvernichtung in eine *longue durée* globaler Gewaltgeschichte – von ethnischen Säuberungen, über koloniale Genozide bis hin zur Kriegsmassakern schlechthin – drohte indes nicht selten deren historische Besonderheit zurückzutreten:<sup>21</sup> eine Vernichtungspolitik, die auf alle Juden überall, allein ihrer Herkunft wegen zielte und die dieses gegenrationale Projekt „vollendeter Sinnlosigkeit“ im Schatten des Krieges und binnen kürzester Zeit zu realisieren suchte.<sup>22</sup> Demgegenüber bereitete gerade die Durchsetzung des Genozidbegriffs in der Geschichtsschreibung einer Perspektive „egalisierender Gleichzeitigkeit“ den Weg, in der gegenüber der Differenzierung historisch unterschiedlicher Situationen und Formen kollektiver Gewalt und Todeserfahrungen einerseits und der jeweils spezifischen Wirkung auf die betroffenen Opfergruppen andererseits eine „Anthropologisierung von Leid“ in den Vordergrund drängte.<sup>23</sup> Lange bevor diese Verschiebung ihren historischen Durchbruch erlebte, war es wiederum Jean Améry,

---

many American, Anglo-European and Israeli scholars as a more urgent research question than the genocide of non-Europeans by Europeans in the preceding centuries or by post-colonial states of their indigenous populations today. Underlying this asymmetry is the claim that the Holocaust is ‚unique‘, ‚unprecedented‘ or ‚singular‘. Its implications for the study of indigenous genocide are as significant as they are dire: that such ‚lesser‘ or ‚incomplete‘ genocides – if indeed they are considered genocides at all – are marginal or even ‚primitive‘, thereby reinforcing hegemonic Eurocentrism; and that the moral cache of the indigenous survivors of colonialism is less than that of Jews.“ Vgl. auch Dan Stone, „The Historiography of Genocide. Beyond ‚Uniqueness‘ and Ethnic Competition“. In: *Rethinking History* 8,1 (2004), 127–142.

**20** Dirk Moses, „Weltgeschichte und Holocaust. Ein Blick in Raphael Lemkins unveröffentlichte Schriften“. In: *Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust* (2012), 195–213, 212.

**21** Ben Kiernan, *Erde und Blut. Völkermord und Vernichtung von der Antike bis heute* (München: DVA, 2009).

**22** Vgl. hierzu Hannah Arendt, „Die vollendete Sinnlosigkeit“. In: Dies., *Israel, Palästina und der Antisemitismus* (Berlin: Wagenbach, 1991), 77–94.

**23** Dan Diner, *Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 38, beschreibt diese Tendenz in der Forschung. Exemplarisch für diesen Zugriff: Barreto, „A Universal History of Infamy“, und Stone, „The Historiography of Genocide. Beyond ‚Uniqueness‘ and Ethnic Competition“.

der gegen eine solche Entwicklung bereits entschiedenen Widerspruch anmeldete. Als Überlebender des Holocaust beharrte er schließlich ebenso auf den historischen Besonderheiten, die dem jüdischen Tod in Auschwitz eingeschrieben waren, und warnte davor, dessen präzedenzlosen Charakter durch die alles überwölbende Rede von einem „Jahrhundert der Barbarei“ einzuebnen.<sup>24</sup> Umso mehr erstaunt, dass es Améry selbst war, der nur wenige Jahre später eine „Schicksalsverwandtschaft“ zwischen ihm und Fanon konstatierte und damit der gegenwärtigen, postkolonialen Genozidforschung selbst eine argumentative Stütze bot.

Es ist diese Spannung zwischen Amérys Hervorkehrung der Spezifik und Besonderheit des Holocaust einerseits und der empathischen Analogisierung seiner biografischen Erfahrung mit den Darstellungen Fanons, die im Folgenden zum Ausgangspunkt einer Auseinandersetzung mit Fanons Œuvre wie dessen widersprüchlicher Rezeption durch Améry gemacht wird. In einem ersten Schritt werde ich mich deshalb Fanon selbst zuwenden. Denn es ist zuerst dessen Werk, das im Anschluss an Aimé Césaire und Jean-Paul Sartre einer Analogiebildung zwischen Antisemitismus und Holocaust einerseits sowie der existenziellen Erfahrung des schwarzen Menschen in der kolonialen Situation andererseits Vorschub leistete. Die Akzentuierung von Fanons biografischen Prägungen während des Zweiten Weltkriegs für die Entwicklung seines Antikolonialismus soll damit zugleich den historischen Erfahrungsraum von Fanons Theoriebildung sichtbar machen, die durch den universellen Geltungsanspruch des Postkolonialismus verschüttet wurde. Dass auch Améry mit seinen Texten an Fanon anzuschließen vermochte, wirft demgegenüber andere Fragen auf. Anknüpfend an die Überlegungen von Yfaat Weiss, dass Améry seine eigene „Lebenserfahrungen“ im Zeitalter der Dekolonisation „in die Begrifflichkeiten des kolonialen Universums“ übertragen habe,<sup>25</sup> wird deshalb nach jenen Anteilen in Amérys Biografie gefragt, die einer solchen Tendenz entgegenkamen. Vor dem Hintergrund von Amérys doppelter Erfahrung als „sowohl politische[s] wie jüdische[s] Nazi-Opfer“ werden die „Widersprüche“ ins Zentrums gerückt, in denen sich der Autor bei seiner „Wesensbeschreibung der Opfer-Existenz“ gleichsam wissentlich „selbst verfinde“.<sup>26</sup> Während seine Aktivität als Widerstandskämpfer und Opfer der Folter Anschlussmöglichkeiten an Fanons Rede „Von der Gewalt“ wie dem

---

<sup>24</sup> Jean Améry, „Ressentiments“. In: Ders., *Werke Bd. 2: Jenseits von Schuld und Sühne* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2002), 118–148: 146.

<sup>25</sup> Weiss, „Jean Améry reads Frantz Fanon“, 164.

<sup>26</sup> Jean Améry, „Vorwort zur ersten Ausgabe“ (1966). In: Ders., *Werke Bd. 2: Jenseits von Schuld und Sühne*, 20–22; Vorwort zur Neuauflage 1977, in: ebd., 7–15: 12.



ihr eingeschriebenen Erwartungshorizont universeller Befreiung eröffnete, verschloss sich eine solche Perspektive im Zeichen des den Juden kollektiv zugefügten Todes. Ausgehend von Amérays Reflexionen über die Vernichtung der europäischen Juden, der er sich entlang der jüdischen Erfahrung im nationalsozialistischen Ghetto zuwandte, soll zuletzt nicht allein die Distanzierung von seiner vorhergehenden Analogie mit der kolonialen Situation nachvollzogen werden.<sup>27</sup> An Auschwitz und dem kollektiven Todesurteil über alle Juden war ihm auch sein universalistischer Erwartungshorizont zerbrochen und sah er sich allein auf sein Judesein zurückgeworfen. In ihrer Bedeutung weist Amérays widersprüchliche Lektüre von Fanon jedenfalls weit über die damalige Zeit hinaus. Als Reflexion über historische unterschiedliche Formen von Kollektivgewalt und Tod bietet sie Erkenntnisse, die auch einen neuen Blick auf gegenwärtige Auseinandersetzungen im Bereich der Genozid- und Holocaustforschung ermöglichen.

## Der Zweite Weltkrieg und die Geburt der antikolonialen Theorie

Es waren zwei gegenläufige Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs, die in der textuellen Begegnung Amérays mit dem Werk Fanons aufeinandergetroffen waren, die zugleich die koloniale Teilung der Welt spiegelten. Während der Krieg in Europa und auf dem Kontinent für Zerstörung, Vernichtung und Holocaust stand, wurde er im Globalen Süden zum Motor einer Welle des Antikolonialismus.<sup>28</sup> Für Fanon wurde er gar Ursprung seiner antikolonialen Theoriebildung. Doch während er aus dem Krieg sensibilisiert für die politische Bedeutung seiner Hautfarbe ebenso wie für die koloniale Situation hervorging, war der in Fort-de-France auf Martinique geborene junge Mann noch als loyaler Franzose in ihn hineingegangen. Das Empfinden einer kolonialen Situation und die Erfahrung politischer Ungleichheit waren den

---

<sup>27</sup> Meiner Kenntnis nach ist es bisher allein Bryan Cheyette, der in seiner hervorragenden Studie *Diaspora of the Mind* diese Wendung im Werk von Améry thematisiert hat.

<sup>28</sup> Jost Dülffer, „The Impact of World War II on Decolonization“. In: Marc Frey, Ronald W. Pruessen, Tan Tai Yong (Hg.), *The Transformation of South East Asia. International Perspectives on Decolonization* (New York: M. E. Sharpe, 2003), 23–34; Rudolf von Albertini, „The Impact of Two World Wars on the Decline of Colonialism“. In: *Journal of Contemporary History* 4, 1 (1969), 17–35.



Einwohnern des französischen Departements bis zum Beginn des Krieges jedenfalls nahezu unbekannt geblieben.<sup>29</sup> Erst die Bestimmungen des deutsch-französischen Waffenstillstandsabkommen, das Vichy-Frankreich den Verbleib seiner Kolonien und der Flotte garantierte, hatte auf der Antilleninsel die Einführung der rassistischen und antisemitischen Vichy-Gesetze bedeutet und den Inselbewohnern mehrere Tausend Soldaten des Pétain-getreuen General Roberts beschert, die die „jungen Martiniquaner [...] schnell mit der direkten und gewalttätigen Erfahrung von Rassismus und Verachtung seitens der Matrosen“ konfrontierten.<sup>30</sup> Im Zeichen des von Deutschland ausgehenden Krieges erinnerte sich Fanon später jedoch, dass die Einwohner der Antilleninsel überzeugt davon gewesen seien, „dass das wirkliche Frankreich nicht rassistisch ist“, weshalb sie in den Truppen Vichys allenfalls das „schlechte Frankreich“, wenn nicht gar einen Widerschein der Deutschen erkannten.<sup>31</sup> Einem gaullistischen Volksaufstand, mit dem sich die Antillesen der Truppen General Roberts entledigten, schloss sich der junge Fanon deshalb ebenso an, wie der gerade 18-Jährige dem Aufruf der *Forces françaises libres* folgte, um auch die in Europa bedrohten Ideale der Französischen Revolution zu verteidigen.<sup>32</sup> „Jedes Mal, wenn die Würde und die Freiheit des Menschen auf dem Spiel stehen, betrifft uns das, ob Weiße, Schwarze oder Gelbe“, hatte der junge Mann seinen Entschluss zum Freiheitskampf verteidigt: Und doch war es gerade die Begegnung mit den Truppen des Freien Frankreich, die für ihn nun zum Beginn einer „Folge von Brüchen zwischen Ideal und alltäglicher Wirklichkeit [wurde], zwischen der Menschenwürde, die überall dieselbe sein soll, und der Segregation, dem normalen, zwangsläufigen Rassismus, der zum Alltag in der Armee gehört“.<sup>33</sup>

Schon während der Überfahrt nach Europa hatte die Segregation innerhalb der Armee – die hierarchische Unterscheidung zwischen weißen französischen Soldaten einerseits und den kolonialen Truppen andererseits – Fanons zynischen Vergleich mit einstigen Sklavenschiffen herausgefordert.<sup>34</sup> Dass sich die Unterscheidung entlang der Kriterien von Herkunft und Hautfarbe auch in den Unterbringungen an Land fortsetzte und von klaren Hierarchien charakterisiert

<sup>29</sup> Cherki, Frantz Fanon, 27–32; vgl. auch Frantz Fanon, „Antillesen und Afrikaner“. In: Ders., *Für eine afrikanische Revolution* (Frankfurt am Main: März, 1972), 27–37, bes. 29–35.

<sup>30</sup> Cherki, Frantz Fanon, 32; Macey, Fanon, 72–111.

<sup>31</sup> Fanon, „Antillesen und Afrikaner“, 33–34.

<sup>32</sup> Ebd.; Cherki, Frantz Fanon, 32.

<sup>33</sup> Cherki, Frantz Fanon, 33; vgl. Patrick Ehlen, *Frantz Fanon. A Spiritual Biography* (New York: Crossroad Pub Co, 2000), 49–50.

<sup>34</sup> Ehlen, Frantz Fanon, 56.

war, in denen seine senegalesischen Waffenbrüder auf unterster Stufe standen, beförderte seine Zweifel am Gleichheitsversprechen des Freien Frankreich. Zwar waren Fanon und die Soldaten aus den Antillen nicht ausgesondert worden, als wenige Zeit vor dem Vordringen der französischen Truppen nach Nordfrankreich ein Befehl zum „Bleichen“ der Truppen erging, der sich vorrangig auf die afrikanischen Soldaten bezog. Die Erfahrung der Diskriminierung durch die Bevölkerung Nordfrankreichs, die zu den schwarzen Soldaten trotz der Orden, die sie für ihre Tapferkeit erhalten hatten, auf Distanz ging, ja die Flucht ergriff, hatte sich ihm dennoch tief eingeprägt.<sup>35</sup> „Ich habe mich geirrt!“, schrieb der niedergeschlagene Fanon kurz vor Kriegsende an seine Eltern. „Nichts hier, nichts rechtfertigt diese plötzliche Entscheidung, mich zum Verteidiger der Interessen des Hausherrn zu machen, wenn er selbst darauf pfeift.“<sup>36</sup> So war der Krieg für Fanon zur ersten Begegnung mit der europäischen Gesellschaft ebenso wie zur Entdeckung seiner Hautfarbe geworden. Als er sechs Jahre später mit *Schwarze Haut, weiße Masken* sein Buch „über Probleme der farbigen Menschen in einer weißen Welt“ abschloss, war er immer wieder auf diese Erfahrungen zurückgekommen.<sup>37</sup> Doch auch die Ursprünge von Fanons Buch über die *Verdammten dieser Erde* datieren bis in den Krieg zurück: Seine Stationierung in Nordafrika im Sommer 1944 brachte ihn zum ersten Mal mit der kolonialen Situation in Algerien in Berührung und hinterließ bei ihm „einen bleibenden Eindruck“.<sup>38</sup> Nur drei Wochen, nachdem er den niedergeschlagenen Brief an seine Mutter verfasst hatte, war es zudem zu einem Fanal kolonialer Gewalt gekommen. Als am 8. Mai in Sétif die Niederschlagung Nazi-Deutschlands gefeiert wurde, mischten sich unter die Feiernden auch algerische Nationalisten, die die Symbole der algerischen Nation zur Schau stellten und die Unabhängigkeit Algeriens forderten. In der Rückschau waren die Ereignisse der Beginn des algerischen Unabhängigkeitskampfes. Dessen erste gewaltsame Niederschlagung mündete zugleich in ein schreckliches Massaker an der algerischen Kolonialbevölkerung.<sup>39</sup> „Noch im Jahre 1945 konnten die 45.000 Toten von Sétif unbemerkt bleiben“, schrieb Fanon später in *Die Verdammten dieser Erde*, um damit zugleich ein Urteil über das Ende des Zweiten Weltkriegs und die

35 Cherki, *Frantz Fanon*, 34–35; vgl. auch Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), 112 f.

36 Cherki, *Frantz Fanon*, 36.

37 Vgl. Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, 112–113; das Zitat findet sich in Fanon, „Antilessen und Afrikaner“, 27.

38 Cherki, *Frantz Fanon*, 35.

39 Guy Pervillé, „Die Erinnerung an den 8. Mai 1945 in Algerien und Frankreich“. In: Rudolf von Thadden, Steffen Kaudelka (Hg.), *Erinnerung und Geschichte. 60 Jahre nach dem 8. Mai 1945* (Göttingen: Wallstein, 2006), 60–71.

Fortsetzung der Kolonialkriege zu fällen: „Vor kurzem hat der Nazismus ganz Europa in eine Kolonie verwandelt“ – damit hatte Fanon die Kriegereignisse in Europa nun ganz in den Deutungsrahmen kolonialer Gewalt integriert.<sup>40</sup>

Das Werk Fanons war indes nicht der ideengeschichtliche Ursprung dieser Übertragung von Bilderwelten kolonialer Gewalt und außereuropäischer Expansion auf die Ereignisse in Europa. Ungleich stärker verdankte sie sich dem politischen Œuvre Aimé Césaires, der als Lehrer am Lycée von Fort-de-France und als Politiker wesentlichen Einfluss auf die Bevölkerung von Martinique genommen hatte.<sup>41</sup> Vor Beginn des Krieges in Europa hatte er für mehrere Jahre in Paris studiert und dort gemeinsam mit Léopold Senghor die literarische Strömung der *Négritude* begründet.<sup>42</sup> Als die Bewohner der Antillen inmitten des Krieges erstmals mit dem Rassismus der Truppen des Vichy-Regimes konfrontiert wurden, verbreitete Césaire nun auch in seiner Heimat deren Botschaft, „dass es schön und gut ist, Neger zu sein“, und bereitete einer Abwendung von Frankreich und stattdessen der identifikatorischen Bezugnahme auf die Kolonisierten Schwarzafrikas den Weg.<sup>43</sup> Einflussreicher wurde Césaire jedoch mit seiner Deutung des Zweiten Weltkriegs aus der Perspektive der kolonialen Peripherie, die er seit den 1940er Jahren vorgetragen und 1950 erstmals in seinem *Discours sur le colonialisme* niedergelegt hatte.<sup>44</sup> Denn als Vertreter der Kommunistischen Partei Frankreichs besaß er zwar selbst einen Sitz in der französischen Nationalversammlung; angesichts einer gespaltenen Wirklichkeit des Kriegsendes, das nicht nur Befreiung bedeutete, sondern zugleich den Beginn von Frankreichs gewaltsamer Rekolonisierung in Algerien, Madagaskar und Indochina, mochte Césaire jedoch nicht an dem Mythos eines aus dem Kampf gegen den Nazismus wiedergeborenen Frankreichs partizipieren.<sup>45</sup> Stattdessen lautete sein Urteil, „dass eine Nation, die kolonisiert, dass eine Zivilisation, die das Kolonialherrentum – also die Gewalt – rechtfertigt, schon eine kranke [...] Zivilisation ist, die unaufhaltsam [...] ihren Hitler auf den

---

<sup>40</sup> Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde* (Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1969), 60, 79.

<sup>41</sup> Zu Césaire vgl. die Biografie von Quirin Wildgen, *Aimé Césaire zwischen Poesie und Politik. Identität und Gesellschaft auf Martinique* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010), 72–76.

<sup>42</sup> Zur *Négritude* vgl. Reiland Rabaka, *Africana Critical Theory. Reconstructing the Black Radical Tradition from W. E. B. Du Bois and C. L. R. James to Frantz Fanon and Amílcar Cabral* (London: Lexington Books, 2010), 111–163.

<sup>43</sup> Fanon, „Antilessen und Afrikaner“, 35–37.

<sup>44</sup> Aimé Césaire, *Über den Kolonialismus* (aus dem Französischen von Monika Kind) (Berlin: Wagenbach, 1968); zu dessen Bedeutung: Rothberg, „Un Choc en Retour“.

<sup>45</sup> Aimé Césaire, „Letter to Maurice Thorez“. In: *SocialText* 28,2 (103) [2010], 145–152; vgl. allgemein Bruno Schoch, *Marxismus in Frankreich seit 1945* (Frankfurt am Main: Campus, 1980).

Plan ruft“.<sup>46</sup> Allein auf die Gegenwart wollte Césaire seine Kritik der europäischen Kolonialherrschaft und ihre Beschreibung in den Bildern des Nationalsozialismus indes nicht beschränken. Angesichts einer langen Gewaltgeschichte in der außereuropäischen Expansion thematisierte er vielmehr einen Zusammenhang von Zivilisation und Barbarei, der bis zur Entdeckung Amerikas zurückreichte, um in der Unterwerfung vorgefundener Bevölkerungen nun zugleich eine Form kolonialer Gewalt zu erkennen, die im Zuge des Zweiten Weltkriegs auf den europäischen Kontinent zurückgekehrt war. „Ja es wäre der Mühe wert“, begann Césaire seine bittere Anklage, „dem ach so humanen, ach so christlichen Bürger des zwanzigsten Jahrhunderts mitzuteilen, dass er in sich einen Hitler trägt [...] und dass im Grunde das, was er Hitler nicht verzeiht, nicht das Verbrechen an sich, [...] nicht die Erniedrigung des Menschen an sich, sondern, dass es das Verbrechen gegen den weißen Menschen ist, dass es die Demütigung des Weißen ist und die Anwendung kolonialistischer Praktiken auf Europa, denen bisher nur die Araber Algeriens, die Kulis in Indien und die Neger Afrikas ausgesetzt waren.“<sup>47</sup> Über eine Beschreibung des „gewaltigen Gegenschlags“ – einer Rückkehr von Formen der Gewalt, die der kolonialen Peripherie vorbehalten waren, in das Herz des europäischen Kontinents – wies Césaires beißende Kritik indes hinaus.<sup>48</sup> Dessen Bumerang-Theorie bezeugte zugleich eine der kolonialen Peripherie entspringende Perspektive, den Holocaust und die neue Dimension der Vernichtung der europäischen Juden zu übergehen und auf Vorstellung und Begriffe der eigenen Geschichtserfahrung zu reduzieren. Und obwohl gerade Fanon in seinem ein Jahr später erschienenen Buch *Schwarze Haut, weiße Masken* ungleich deutlicher auf das Thema des Antisemitismus zu sprechen kam, setzte er diese Überblendung fort.<sup>49</sup>

Als Fanon die Arbeit an seiner Monografie über die Lage des schwarzen Menschen in der weißen Welt begann und mit der jüdischen Erfahrung des Antisemitismus konfrontierte, standen weder allein seine Erfahrung des Zweiten Weltkriegs noch seine Prägung auf den Antillen Pate. Zwar rief er noch in seinem Buch die Warnung seines Philosophieprofessors am Lycée von Fort-de-France in Erinnerung: „Wenn Sie hören, dass man schlecht über die Juden redet, dann spitzen Sie die Ohren, man spricht von Ihnen.“<sup>50</sup> Als Text, der wesentlich im Frankreich der Nachkriegsjahre verfasst wurde, war ihm aber zugleich die europäische Geistestradi- tion, allen voran aber die Philosophie

---

<sup>46</sup> Césaire, *Über den Kolonialismus*, 17.

<sup>47</sup> Ebd., 12.

<sup>48</sup> Ebd., 11; vgl. Rothberg, „*Un choc en Retour*“.

<sup>49</sup> Vgl. Cheyette, *Diasporas of the Mind*, 54–72.

<sup>50</sup> Fanon, *Schwarze Haut, weiße Maske*, 89.

Jean-Paul Sartres eingeschrieben.<sup>51</sup> So hatte Fanon einige Seiten von dessen *Betrachtungen zur Judenfrage* nicht nur als „die schönsten“ beschrieben, „die wir je gelesen haben“. Als „die schönsten“ galten sie ihm auch, „weil das Problem, das sie ausdrücken, uns [selbst] zutiefst erschüttert“ und sie ihm zugleich ein theoretisches Gelände für seinen eigenen Überlegungen zum gegen den schwarzen Menschen gerichteten Rassismus bereitgestellt hatten.<sup>52</sup> Ein Text über den Holocaust waren Sartres Betrachtungen indes nicht.<sup>53</sup> Dessen erster Teil *Porträt des Antisemiten* war für Fanon vielmehr wegen Sartres eindringlicher Beschreibung wegweisend, wie der Antisemit den Juden erst als Objekt seiner Projektion erzeugt.<sup>54</sup> „Der Antisemit *macht* den Juden“, hieß es bei Sartre, um bei Fanon nun auf dessen Überlegungen zur Negrophobie übertragen zu werden: „Es ist der Rassist, der den Minderwertigen schafft.“<sup>55</sup> In seiner herausragenden Darstellung von Fanons Sartre-Rezeption war es wiederum Bryan Cheyette, der zugleich die Grenzen der Parallelisierung zwischen Antisemitismus und Rassismus in Fanons Texten und eine damit verknüpfte Umgehung und Reduktion der Bedeutung des Holocaust sichtbar gemacht hat. Zwar hatte Fanon im Anschluss an Sartre und Césaire mehrfach betont, dass „die Haltung des Antisemiten mit der des Negrophoben verwandt“ und „ein Antisemit [...] zwangsläufig negerfeindlich“ sei.<sup>56</sup> Umso mehr bei ihm jedoch die Logik eines „epidermischen Rassenschemas“ in den Vordergrund trat, desto stärker begannen sich ihm Differenzen zwischen „kolonialem Rassismus“ und Antisemitismus aufzudrängen.<sup>57</sup> Festgelegt auf seine schwarze Haut und die Erscheinung seines Körpers, galten ihm Juden demgegenüber als zur Welt der Weißen zugehörig. „Freilich kann der Jude in seinem Judentum verkannt werden. [...] Letztlich entscheiden seine Handlungen, sein Verhalten. Er ist ein Weißer, und abgesehen von einigen recht fraglichen Merkmalen kommt es vor, dass er unbemerkt bleibt.“ Eine solche Unterscheidung zwischen einem Ressentiment, das auf die Bebilderung unverstandener Abstraktionen der Moderne zurückgeht, und einer rassistischen Ablehnung, die die Sichtbarkeit der Hautfarbe zum Ausgang von Projektionen nimmt, hatte sich zuletzt auch

---

51 Ehlen, *Frantz Fanon*, 85–105; Cheyette, *Diasporas of the Mind*, 61–72.

52 Fanon, *Schwarze Haut, weiße Maske*, 127; vgl. Cheyette, *Diasporas of the Mind*, 54.

53 Enzo Traverso, „Die Blindheit der Intellektuellen – Die Überlegungen zur Judenfrage von Jean-Paul Sartre und ihre Kritiker“. In: Ders., *Nach Auschwitz. Die Linke und die Aufarbeitung des NS-Völkermords* (Köln: Neuer ISP Verlag, 2000), 60–78.

54 Jean-Paul Sartre, „Porträt des Antisemiten“. In: *Les Temps Modernes* (Dezember 1945), wieder als Teil 1 von: Ders., *Überlegungen zur Judenfrage* (Hamburg: Rowohlt, 1994), 9–36.

55 Fanon, *Schwarze Haut, weiße Maske*, 68.

56 Ebd., 88 f.

57 Ebd., 81.

noch in Fanons Perspektive auf die Vernichtung der europäischen Juden und deren historische Dimension eingeschrieben. „Natürlich werden die Juden gehänselt, was sage ich, sie werden verfolgt, ausgerottet, vergast, doch das sind kleine Familiengeschichten. Der Jude wird von dem Augenblick an nicht geliebt, da man ihn aufgespürt hat. [...] Ich bin von außen überdeterminiert. Ich bin nicht der Sklave der ‚Vorstellung‘, welche die anderen von mir haben, sondern meiner Erscheinung.“<sup>58</sup> Im Zeichen einer fortgesetzten Erfahrung von Rassismus und kolonialer Gewalt und dem Ausschluss aus der „europäischen Menschheit“ (Hannah Arendt) mochte eine solche Haltung Ausdruck des Ringens um Anerkennung der eigenen Leiderfahrung sein. In einer Zeit der Globalisierung und der Aushandlung unterschiedlicher kollektiver Gedächtnisse trug das Wort von den „kleinen Familiengeschichten“ und einer Hierarchisierung mit Blick auf die *color-line* (W. E. B. Du Bois) als der entscheidenden Frage des 20. Jahrhunderts jedoch zu einer Reduktion der Bedeutung des Holocaust bei.

Eine weitergehende Relevanz war der Auseinandersetzung mit dem Holocaust innerhalb von Fanons Œuvre nicht zugekommen.<sup>59</sup> Ohnehin war es sein menschheitlicher und herkunftsneutralisierender Universalismus, der für Selbstverständnis und Rezeption Fanons prägend wurde. In Abgrenzung zur *Négritude* Césaires und deren Akzentuierung der Hautfarbe erklärte Fanon bereits in seinem ersten Buch: „Der Neger ist nicht. Ebenso wenig der Weiße. [...] Nur durch eine Anstrengung des Neubeginns [...] kann es den Menschen gelingen, die idealen Lebensbedingungen für eine menschliche Welt zu erschaffen.“<sup>60</sup> Nirgends aber war jener menschheitliche Zukunftshorizont programmatischer ausgearbeitet als in seiner Kampfschrift *Die Verdammten dieser Erde*. Über eine Beschreibung der Gewalt in der kolonialen Situation und eine Verteidigung der antikolonialen „Gegen-Gewalt“ war dessen revolutionäres Manifest jedenfalls weit hinausgegangen. Als revolutionäre Gewalt gegen die koloniale Zweiteilung der Welt war ihr gleichsam die Utopie eingeschrieben, „eine Geschichte des Menschen zu beginnen“ und wider die bisherigen Spaltungen „einen neuen Menschen auf die Beine [zu] stellen“.<sup>61</sup>

Eine Wirkungsgeschichte hatte die der kolonialen Peripherie entspringende Überblendung des Holocaust dennoch entfaltet. Denn obwohl Césaires und Fanons antikoloniale Schriften einer partikularen Erfahrung in einer geteilten

---

<sup>58</sup> Ebd., 84.

<sup>59</sup> Frantz Fanon, „Einheit und Effektivität sind die Bedingungen der afrikanischen Befreiung“. In: Ders., *Für eine afrikanische Revolution*, 182–186.

<sup>60</sup> Fanon, *Schwarze Haut, weiße Maske*, 166.

<sup>61</sup> Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, 242.

Welt entsprangen, übertrug sich deren Perspektive später in eine universell auftretende historische Gewaltforschung und postkoloniale Geschichtsdeutungen über den Charakter des 20. Jahrhunderts: Zunehmend waren sie als argumentative Stütze und legitimatorische Grundlage herangezogen worden, um historiographisch eine Brücke zwischen außereuropäischer Kolonialgewalt und nationalsozialistischer Judenvernichtung zu schlagen oder nach einer historischen Entwicklung „von Windhuk nach Auschwitz“ zu fragen.<sup>62</sup> Das Ringen um eine gleichberechtigte Anerkennung von Opfern unterschiedlicher historischer Gewaltverbrechen drohte damit aber auch einer Perspektive den Weg zu bereiten, die die Differenz in Motiv, Form und Wirkung von Kollektivgewalt und Tod zunehmend glättete. Eingeschrieben hatte sich eine solch egalisierende Perspektive zuletzt auch in das Gewand postkolonialer Theoriebildung und der Übertragung von Begrifflichkeiten der kolonialen Situation auf die Wirklichkeit des Nationalsozialismus.<sup>63</sup> „Humanismus in einer globalen Welt“ hieß etwa ein Beitrag von Dipesh Chakrabarty, in dem er ebenso an Fanons Universalismus wie an W. E. B. Du Bois' Theorie der *color-line* anzuknüpfen suchte. Dessen Urteil über die „Grenze zwischen den Hautfarben“ als „das Problem des Zwanzigsten Jahrhunderts“ war Chakrabarty jedoch ebenso zur Charakterisierung kolonialer Herrschaftsformen wie zur Beschreibung der Essenz des Nationalsozialismus geworden.<sup>64</sup> So blieben auch dem Postkolonialismus die eigenständige Bedeutung des Holocaust und dessen Folgen für die Opfer ebenso wie seine menschheitsgeschichtliche Bedeutung verschlossen. Dass es mit Améry ein jüdischer Überlebender von Nationalsozialismus und Holocaust war, der mit

---

**62** Vgl. etwa A. Dirk Moses, „Empire, Colony, Genocide. Keywords and the Philosophy of History“. In: Ders. (Hg.), *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History* (New York/Oxford: Berghahn Books, 2008), 34 f.; vgl. auch Dan Stone, „Genocide, the Holocaust, and Colonialism“. In: Ders., *Histories of the Holocaust* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2010), 222–224; Jürgen Zimmerer, „Nationalsozialismus postkolonial. Plädoyer zur Globalisierung der deutschen Gewaltgeschichte“. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 6 (2009), 529–548, bes. 530, wieder in: Ders.: *Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust* (Münster: LIT, 2011), 14–39.

**63** Vgl. Vinay Lal, „Genocide, Barbaric Others, and the Violence of Categories. A Response to Omer Bartov“. In: *The American Historical Review* 103,4 (1998), 1187–1190: 1188: „From the standpoint of numerous Asian and Third World scholars, the Holocaust, alongside the killings of homosexuals, gypsies, and the purportedly deranged, visited upon the peoples of Europe the violence that colonial powers had routinely inflicted on the ‚natives‘ all over the world for nearly five hundred years“. Vgl. Barreto, „A Universal History of Infamy“, und Castro Varela, „Uncanny Entanglements“.

**64** Dipesh Chakrabarty, „Humanismus in einer globalen Welt“. In: Ders., *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung* (Frankfurt am Main: Campus, 2010), 149–168: 150–151.



seiner Lektüre Fanons und dem Wort der Schicksalsverwandtschaft einer solchen Deutung selbst den Weg geebnet hatte, bedarf indes einer eigenständigen Erklärung.

## Jean Améry als politisches und jüdisches Opfer des Nationalsozialismus

Es war nicht das erste Mal, dass sich Jean Améry dem Œuvre Frantz Fanons zugewandt hatte, als er 1968 eine Gesamtschau von dessen Werk vornahm. Bereits einige Jahre zuvor, als er einen autobiografischen Text zu *Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein* anfertigte, hatte er seine eigenen Erfahrungen als Überlebender von Nationalismus und Holocaust zu Fanons Darstellungen in *Die Verdammten dieser Erde* ins Verhältnis gesetzt. Es war die Beschreibung eines Faustschlags während seiner Internierung im Konzentrationslager Auschwitz, mit dem er sich gegen die wiederkehrende Erniedrigung vonseiten seines polnischen Häftlingsvorarbeiters zur Wehr gesetzt hatte, die ihm nun zugleich Fanons Überlegungen vom emanzipatorischen Charakter der Gewalt in Erinnerung riefen. „Ich war ich als ein Schlag – für mich selbst und für den Gegner. Was ich später in dem Buch von Frantz Fanon *Les damnés de la terre* in einer Analyse des Verhaltens der Kolonialvölker theoretisch ausgeführt gelesen hatte, nahm ich damals vorweg, als ich meine Würde sozial durch einen Faustschlag in ein Menschenantlitz verwirklichte. [...] Ich wurde Mensch, nicht indem ich mich innerlich auf mein abstraktes Menschentum berief, sondern indem ich mich in der gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeit als revoltierender Jude auffand und ganz realisierte.“<sup>65</sup> Doch so eindeutig Améry die Parallelisierung zwischen der Gewalt gegen die koloniale Herrschaft und seiner eigenen Gegengewalt in Auschwitz auch gezogen hatte, so unklar bleibt deren historische Aussagekraft. Denn obwohl Améry selbst keinen Zweifel an der Bedeutung der Gegengewalt als „Wiederherstellung meiner Würde“ ließ<sup>66</sup>: Über das Empfinden der Vergeltung und eine „innere Restitution als Individuum“ vermochte der Faustschlag nicht hinauszureichen.<sup>67</sup> Den Hiatus,

---

<sup>65</sup> Jean Améry, „Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein“. In: Ders., *Werke Bd. 2: Jenseits von Schuld und Sühne*, 149–177: 162.

<sup>66</sup> Ebd., 161.

<sup>67</sup> Vgl. Jan Philipp Reemtsma, „(Un)gerechtigkeitsgefühl und (Un)rechtsgefühle“ (Interview). In: Freihart Regner, *Normatives Empowerment. Das Unrechtserleben bei politisch Traumatisierten aus der Sicht von Unterstützern im Therapieumfeld* (Berlin: Freie Universität Berlin, Dissertation:

der zwischen einem kollektiv orchestrierten anti-kolonialen Befreiungskampf einerseits und Auschwitz, dem Ort des kollektiv zugefügten Todes, andererseits bestand, mochte auch Amérys Engführung nicht zu überwinden, sondern hatte weitere Fragen aufgeworfen.

*Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein* war der abschließende Text von Amérys autobiografischer Aufsatzsammlung *Jenseits von Schuld und Sühne*. Angestoßen durch den großen Auschwitz-Prozess des Jahres 1964 in Frankfurt am Main hatte er im Buch eine Reihe von Radiobeiträgen versammelt, die entlang seiner eigenen Geschichte allesamt um die Frage nach der „conditio inhumana der Opfer des Dritten Reiches“ kreisten.<sup>68</sup> Dass Améry indes schon bald verspürte, „dass meine Situation nicht voll enthalten ist im Begriff des ‚Naziopfers‘“, war seiner eigenen Erfahrung als „sowohl politische[m] wie jüdische[m] Nazi-Opfer“ geschuldet, mit der sich ganz unterschiedliche existenzielle Versehrungen verbanden, die in seiner Person nun unauflöslich miteinander verschmolzen waren.<sup>69</sup> Bevor er von den Nazis in Auschwitz unwiderruflich auf seine jüdische Zugehörigkeit festgelegt wurde, war dem 1912 in Wien geborenen Hans Mayer seine Herkunft jedenfalls kaum von Bedeutung gewesen. In den Vordergrund trat für den literarisch und philosophisch interessierten Mann stattdessen seine politische Initiation, die der dem Sozialismus Nahestehende im Jahre 1934 erlebte, als sein Anschluss an den Republikanischen Schutzbund in Wien den Anfang seiner Aktivitäten als politischer Widerstandskämpfer bildete.<sup>70</sup> Biografisch war Hans Mayer jedenfalls bereits „Widerständler, Résistant, lange bevor diese Bezeichnung für die Kämpfer gegen Hitlers Machtapparat verwendet wurde“.<sup>71</sup> Zwar hatte er Österreich nach dem „Anschluss“ 1938 und der Übernahme der Nürnberger Gesetze als Jude verlassen. Den Schergen des Nationalsozialismus war er jedoch zuerst als politischer Kämpfer in die Hände geraten. Und ebenso wie es Ausdruck seiner eigenen Entscheidung war, sich 1940 einer kommunistischen Widerstandsgruppe anzuschließen, entsprach ihr zugleich ein politischer Sinn. „Die Gruppe, der ich angehörte, eine kleine deutschsprachige Organisation innerhalb der belgischen Widerstandsbewegung, bemühte sich um

---

2005), 324–365: 324 ([www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS\\_derivate\\_000000001964/16\\_fr16URUGGefuehle.pdf?hosts=](http://www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS_derivate_000000001964/16_fr16URUGGefuehle.pdf?hosts=), 29.9.2017).

**68** Jean Améry, „Vorwort zur Neuausgabe 1977“. In: Ders., *Werke Bd. 2: Jenseits von Schuld und Sühne*, 11–19: 11.

**69** Ebd., 16, und Améry, „Vorwort zur ersten Ausgabe“ (1966), 22.

**70** Heidelberger-Leonard, *Jean Améry*, 43.

**71** Gundl Herrmstadt-Steinmetz, „Jean Améry, Widerstandskämpfer und Schriftsteller“. In: Hans Würzner u. a. (Hg.), *Österreichische Exilliteratur in den Niederlanden 1934–1940* (Amsterdam: Rodopi, 1985), 97–105: 100.

antinazistische Propaganda unter den Angehörigen der deutschen Besatzungsmacht [...]. Auf einem der Flugblätter, die ich im Augenblick meiner Festnahme bei mir trug, stand ebenso bündig wie propagandistisch ungeschickt: ‚Tod den SS-Banditen und Gestapohenkern‘.“ Eine solche Logik des politischen Widerstands fand ihren Widerschein noch in dem gewaltsamen Verhör, dem er nach seiner Festnahme im Frühsommer 1943 ausgesetzt war. In Breendonk, einer belgischen Verteidigungsfestung, die die Nazis zum Lager für Regimegegner umgewandelt hatten, erfuhr er jenes Martyrium der Folter, mittels derer die Nazis seinen politischen Willen zu brechen und politische wertvolle Informationen zu erpressen trachteten. Als die Nazis in ihm nicht nur einen politischen Gegner, sondern zugleich einen Juden erkannten, wurde Améry schließlich deportiert – erst nach Auschwitz, später in die Konzentrationslager Mittelbau-Dora und Bergen-Belsen. „Als sie über meine Person ins klare kamen, war ich bereits ohne Belang für sie. Es kam zu keinem Prozeß. Ich wurde dem generellen Todesurteil unterworfen, das hieß *Auschwitz*.“ Dort in Auschwitz, wo der Tod die Regel war und die Vernichtung allein um der Vernichtung willen erfolgte, war auch Améry unwiderruflich zum Juden geworden.

Existenziell traten beide Erfahrungen – die des politischen und die des jüdischen Verfolgten – mithin auseinander. Sie stehen für zwei unterschiedliche Konstellationen von Gewalt und Tod. Eindringlich beschreibt Améry die ihm widerfahrene Marter der Tortur, die Knochenbrüche und Schmerzen, mit der er „vom anderen zum Körper gemacht“ wurde. Der erste Schlag, so beschrieb er später, bedeutet den Zusammenbruch des Weltvertrauens: Der „Mitmensch“ wird „als Gegenmensch“ erfahren. Die Tortur als die absolute „Verfleichlichung des Menschen“<sup>72</sup> brachte ihn „an die Grenzen seines Körpers“ (Heidelberger-Leonard). „An den Grenzen des Geistes“ lautete demgegenüber der Titel, mit dem Améry seinen Essay über die Erfahrung des Intellektuellen in Auschwitz versah. Statt der Erfahrung der Körperlichkeit trat hier jene Gegenwirklichkeit des Lagers in den Blick, in der das „rational-analytische Denken [...] nicht nur keine Hilfe“ war, sondern „geradewegs in eine tragische Dialektik der Selbstzerstörung“ führte. Zwar hatte Améry bereits in der von den Nazis praktizierten Folter die Apotheose des Nationalsozialismus und eine „Vorbereitung zur Vernichtung“ gesehen, insofern sie sich von politischer Zweckhaftigkeit ablöste und auf die gewaltsame Zerstörung des Leibs zielte.<sup>73</sup> Erst im Lager war er indes mit einer „Logik der Vernichtung“ konfrontiert, die „ebenso folgerichtig operierte, wie

<sup>72</sup> Jean Améry, „Die Tortur“. In: Ders., *Werke Bd. 2: Jenseits von Schuld und Sühne*, 55–85: 74.

<sup>73</sup> Vgl. hierzu Gerhard Scheit, Breendonk. In: *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Bd. 1, hg. von Dan Diner (Stuttgart/Weimar: Metzler, 2011), 407–411, 409.

draußen die Logik der Lebenserhaltung“.<sup>74</sup> An ihr mussten alle Vernunft und alle politische Sinnhaftigkeit zerbrechen.

Es mag jener „vollendeten Sinnlosigkeit“ (Hannah Arendt) geschuldet sein, dass Améry in seine Darstellung über die Kondition des jüdischen Opfers immer wieder auch Bilder seiner eigenen Darstellung von Widerstand und politischer Opferschaft einfließen ließ. Ebenso wie es der Anschluss an die Résistance war, der Améry in der Rückschau als der „letzte Versuch“ galt, „dem Judesein [...] mich zu entziehen“ und „nicht als Jude festgehalten [zu] werden vom Feind, sondern als Widerständler“, so hatten sich auch in sein autobiografisch motiviertes Schreiben immer wieder die Erfahrungen des politischen Opfers in die Darstellungen seiner Internierung in Auschwitz eingeschrieben. Das deckte sich in mancherlei Hinsicht mit dem historischen Entstehungszusammenhang seiner Texte, in dem die Leiderfahrung politischer Opfer öffentliches Gehör und Anerkennung versprach, die den jüdischen Überlebenden des Holocaust lange Zeit versagt blieb.<sup>75</sup> Entgegengekommen war dem eine Haltung jüdischer Überlebender, insofern Widerstand und politischer Opferschaft ein Narrativ der Erzählbarkeit zukam, dem sich die präzedenzlose Massenvernichtung schlichtweg entzog.<sup>76</sup> So konkurriert in Amérys Schreiben das Bild jenes Faustschlags in Auschwitz, das ihm zum Symbol für Widerstand, Revolte und den „Wiedergewinn meiner Würde“ geworden war, mit einer Darstellung des Lagers, in der die Logik der politischen Revolte ausgehebelt war und er es niemals gewagt hätte, „auch nur aufzumucken, geschweige denn staatsgefährliche Flugblätter zu verbreiten“.<sup>77</sup> Auch sein Urteil über die Folter als „Essenz“<sup>78</sup> des Nationalsozialismus entsprang noch der Erfahrung des politischen Opfers und erweckte damit gleichermaßen den Anschein, als würde die „individuell erfahrene Anthropologie des gewaltsam zugefügten Schmerzes [...] einer Reflexion des vor Augen geführten grundlosen kollektiven Todes vorgezogen“.<sup>79</sup> Nirgends aber war das „Schicksal des Juden Jean Améry [...] von dem des politischen Widerständlers“ eindeutiger überformt worden als

---

74 Jean Améry, „An den Grenzen des Geistes“. In: Ders., *Werke Bd. 2: Jenseits von Schuld und Sühne*, 23–54: 36 f.

75 Heidelberger-Leonard, *Jean Améry*, 66–69.

76 Ebd., 91–93; vgl. hierzu Dan Diner, „Gestaute Zeit. Massenvernichtung und jüdische Erzählstruktur“. In: Ders., *Kreisläufe. Nationalsozialismus und Gedächtnis* (Berlin: Berlin-Verlag, 1995), 125–139.

77 Jean Améry, „Mein Judentum“ (1978). In: Ders., *Werke Bd. 7*, 31–46: 42.

78 Améry, „Die Tortur“, 59.

79 Dan Diner, „Verschobene Erinnerung. Jean Amérys ‚Die Tortur‘ wiedergelesen“. In: Yfaat Weiss, Ulrich Bielefeld (Hg.), *Jean Améry. „... als Gelegenheitsgast, ohne jedes Engagement“* (Paderborn: Wilhelm Fink, 2014), 73–78: 74; vgl. Heidelberger-Leonard, *Jean Améry*, 87–88.

in dem Wort der „Schicksalsverwandtschaft“, mit dem er die Darstellungen Fanons über die Gewalt in der kolonialen Situation unmittelbar an seine eigene heranführte. „Die Situation, in der ich mich als politischer und jüdischer KZ-Häftling befand, war durchaus vergleichbar der des Kolonisierten, wie Frantz Fanon sie schildert“, lautete der Kernsatz, mit dem Améry seine eigene Erfahrung mit jener Darstellung zusammenführte, die er in Fanons Hauptwerk über die *Verdamnten dieser Erde* niedergeschrieben fand: „Auch ich erlitt die repressive Gewalt ganz ohne stoßdämpfende und mildernde Vermittlung.“<sup>80</sup> António Ribeiro hat nahegelegt, dass es vor allem die Beschreibungen über die Anwendung der Folter während des Algerienkriegs waren, die Fanon seinem Buch am Ende beigegeben hat, die Améry zu einem solchen Urteil kommen ließen.<sup>81</sup> Während sie in Fanons erschütternder Darstellung der Folgen „repressiver Gewalt“ zu den vielleicht bedrückendsten Beispielen der Gewalt in der kolonialen Situation und einer „zweigeteilten Welt“ der unmittelbaren Herrschaft zwischen Herr und Sklave wurden, bildeten sie damit eine Brücke auch zu Amérys eigenem Schicksal – freilich um den Preis der Überblendung aller anderen Schichten von dessen Erfahrung.

Dan Diner hat argumentiert, dass Améry in seinem Text über die Tortur „aus Gründen einer damals obwaltenden diskursiven Hegemonie gehalten [war], die Erfahrung der Folter [...] über die Wahrnehmung der Todesfabriken zu stellen“.<sup>82</sup> Im Frankreich der zweiten Jahrhunderthälfte war der Folter schließlich die Bedeutung einer Art Gedächtnisikone zugekommen. Als das Signum der erlittenen Gewalt war sie zuerst zum Symbol der Résistance geworden, hatte als Chiffre für die Erinnerung an den Nationalsozialismus aber zugleich das jüdische Schicksal überdeckt.<sup>83</sup> Über die erlittene Gewalt hinaus sprach der französische Folter-Diskurs aber noch eine andere Sprache: jene vom Heldenmut des Widerstands, der gleichsam den Gründungsmythos der Vierten Republik bildete.<sup>84</sup> Auch Améry evozierte diese Bedeutungsebene, als er den „unvergesslichen Jean Moulin“ in Erinnerung rief, der als Kopf der Résistance gegenüber seinen Peinigern geschwiegen hatte und später im Pariser Panthéon

<sup>80</sup> Améry, „Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Gewalt“, 440.

<sup>81</sup> Ribeiro, „Reverses of Modernity“, 150.

<sup>82</sup> Diner, „Verschobene Erinnerung“, 78.

<sup>83</sup> Alain Finkielkraut, *Die vergebliche Erinnerung. Vom Verbrechen gegen die Menschheit* (Berlin: Tiamat, 1989), 27–39.

<sup>84</sup> Vgl. Jean Améry, „Gegenstand – Widerstand“ (Auszug aus: *Geburt der Gegenwart* [1961]). In: Ders., *Werke* Bd. 2, 724–732; Pieter Lagrou, „The Politics of Memory. Resistance as a Collective Myth in Post-war France, Belgium and the Netherlands, 1945–65“. In: *European Review* 11 (2003), 527–549.

beigesetzt wurde.<sup>85</sup> Zwar mochte sich Améry in seiner eigenen Darstellung keineswegs Sartres Diktum anschließen, „dass auch die Folter uns nicht unsere Freiheit nimmt“.<sup>86</sup> Doch ebenso wie Frankreich für Améry das einzige Land war, von dem er sich nach Krieg und Holocaust eine Renaissance Europas erhoffte, war es Sartre als Philosoph der Résistance, der mit seiner existenzialistischen Geschichtsphilosophie für den Auschwitz-Überlebenden Améry zum „Geburtshelfer“ geworden war und dank dem er gleichsam „neu zur Welt“ zu kommen vermochte.<sup>87</sup> „Der nationale Sinn der Résistance war ein politischer und mehr noch ein psychologischer, um nicht zu sagen: ein metaphysischer“, hieß es deshalb auch in Amérys Frankreich-Kapitel über die *Geburt der Gegenwart*.<sup>88</sup> Die existenzielle Situation, die die Frage nach einer Beteiligung an der Résistance während des Zweiten Weltkriegs aufgeworfen hatte, war zwar nicht frei gewählt. Der Einzelne „war aber frei, sie eindeutig zu beantworten und im Akt des Antwortens seine Würde zu finden“.<sup>89</sup> „Solange ich lebe, [...] habe ich immer noch die Möglichkeit, mich als ein anderer, als ein Neuer zu wählen“, lautete deshalb auch der Kern von Amérys Sartre-Lektüre, in der sich der Mythos der Résistance unauflöslich mit dessen Philosophie des Existenzialismus verschränkt hatte.<sup>90</sup> Mochte die Vorstellung davon, dass der Mensch sich selbst schafft, auch keine Korrektur der erlittenen Schrecken darstellen – als Versprechen auf die Zukunft als „die wesentliche menschliche Dimension“ eröffnete sie dennoch einen neuen Erwartungshorizont und eine Möglichkeit des Handelns, an die auch Améry anzuschließen suchte.<sup>91</sup> Mehr als 20 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, als der Diskurs um Folter und Résistance im Lichte des Algerienkriegs von Neuem auflebte, war es indes niemand anderes als Fanon, der mit seinem anticolonialen Befreiungsmanifest den Existenzialismus Sartres aktualisierte und damit zugleich das begeisterte Interesse Amérys auf sich zog.<sup>92</sup> „Er war weder Weißer noch Araber, nicht Vollfranzose und auch nicht Algerier“, heißt es bei Améry über den Wandel, den Fanon zwischen seinem ersten und seinem zweiten Buch vollzog. „[S]o konnte er wählen, *sich* wählen im Sinne Sartres. Das Gefängnis seiner schwarzen Hautfarbe war aufgebrochen. Er trat hinaus aus ihm und wählte die Freiheit des

---

<sup>85</sup> Améry, „Die Tortur“, 80.

<sup>86</sup> Zitiert nach: Heidelberger-Leonard, *Jean Améry*, 209.

<sup>87</sup> Ebd., 161.

<sup>88</sup> Améry, „Gegenstand – Widerstand“, 725.

<sup>89</sup> Ebd., 728.

<sup>90</sup> Ebd., 730.

<sup>91</sup> Ebd., 728.

<sup>92</sup> Christoph Kalter, *Die Entdeckung der Dritten Welt. Dekolonisierung und neue radikale Linke in Frankreich* (Frankfurt am Main: Campus, 2011), 124–218.

Kampfes.“<sup>93</sup> War es erst Sartre, der mit seiner existenzialistischen Philosophie der *Résistance* eine neue Zukunft versprach, so sollte es nun die „Verschmelzung seiner eigenen Lebenserfahrung“ mit Fanons antikolonialer Revolution sein, die es Améry erlaubte, einen Raum widerständigen Handelns in seine Biografie einzuschreiben, die aufgrund seiner Erfahrung als Jude bereits zerstört worden war.<sup>94</sup>

Ohnehin: Wesentlicher als die Analogie erlittener Gewalt war für Amérys Lektüre von Fanon geworden, dass er in dessen Entwurf antikolonialer „Gegengewalt“ einen politischen Erwartungshorizont vorfand, an den er selbst anschließen, ja den er in seine eigene Biografie als sowohl politisches wie auch jüdisches Opfer des Nationalsozialismus einschreiben konnte. Allein auf „rächende Gewalt“ und „geilen Neid“ des Kolonisierten, der „mindestens einmal am Tag davon träumte, sich auf dem Platz des Kolonialherren niederzulassen“, wollte Fanon diese Gegengewalt schließlich nicht begrenzen.<sup>95</sup> Als „revolutionäre Gewalt“ war ihr gleichsam ein universelles Emanzipationsversprechen eingeschrieben, das auf die Aufhebung des Kolonialverhältnisses und Befreiung, Gleichheit und gegenseitige Anerkennung in einer zukünftigen Gesellschaft drang.<sup>96</sup> „Repressive Gewalt blockiert den Weg zur Selbstwerdung des Menschen; revolutionäre Gewalt bricht die Blockade, verweist und führt in die mehr als zeitliche, nämlich die historisch-humane Zukunft“, hieß es dementsprechend emphatisch in Amérys Lektüre.<sup>97</sup> Noch ein letztes Mal, so resümierte er deshalb im Anschluss an Sartres Vorwort zu Fanons Manifest, sollte die Gewalt zur „Geburtshelferin der Geschichte“ werden, um das von Fanon entworfene Zukunftsversprechen revolutionärer Gewalt auch auf die eigene Situation als Lagerhäftling zu übertragen. „Ich hatte Muße genug, darüber nachzudenken, wie der Erlösungscharakter der Gegengewalt zu denken ist. Wie kam es, daß ich [...] es niemals ganz verwinden konnte, nicht mit der Waffe in der Hand den Unterdrücker bekämpft zu haben? Denn in die Freiheit gelangten wir Überlebenden ja schließlich: ginge es ausschließlich um den Genuß ihrer, ich hätte mich damit zufrieden geben können, dass englische, amerikanische, russische Soldaten sie für mich erfochten. Ich fand mich nicht ab damit – so wenig wie Frantz Fanon es hätte akzeptieren wollen, die algerische Freiheit geschenkt zu

<sup>93</sup> Améry, „Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Gewalt“, 435 [Hervorhebung im Original]; vgl. Cheyette, *Diasporas of the Mind*, 92.

<sup>94</sup> Weiss, „Jean Améry reads Frantz Fanon“, 170.

<sup>95</sup> Zitiert nach: Améry, „Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Gewalt“, 438.

<sup>96</sup> Vgl. hier auch Detlev Claussen, *List der Gewalt. Soziale Revolutionen und ihre Theorien* (Frankfurt am Main: Campus, 1982), 201–240.

<sup>97</sup> Améry, „Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Gewalt“, 443.



bekommen. [...] Die Freiheit, die Würde müssen über den Weg der Gewalt erkämpft werden, um Freiheit und Würde zu sein.“<sup>98</sup> So war es zuletzt das Bild von der Entscheidung zum eigenen Kampf, der die Erlangung von Würde ebenso wie eine menschheitliche Zukunft versprach, das zur Grundlage seiner eigenen Philosophie von Gewalt und Gegengewalt wurde.<sup>99</sup>

Allein auf seine eigene Geschichte hatte Améry den der Fanon'schen Erzählung entsprungenen Erwartungshorizont indes nicht bezogen. Zu einer Zeit, als Jean-François Steiners Roman *Treblinka* (1966) über den Häftlingsaufstand im Vernichtungslager Treblinka vom August 1943 zum Ausgangspunkt einer weit über Frankreich hinausstrahlenden Holocaust-Debatte wurde, wollte Améry Fanons Begriff der „revolutionären Gewalt“ auch auf den Widerstand in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern übertragen. *Erlösung in der Revolte* lautete deshalb bereits der programmatische Titel, den Améry seiner ersten Besprechung von Steiners Buch gegeben hatte.<sup>100</sup> Ohnehin war Steiner mit seinem Roman ebenso angetreten, den bisher ausgesparten Begriff des Vernichtungslagers in die französische Debatte einzuführen, wie er den Aufstand zugleich als bewaffneten Widerstand und Versuch einer Wiedergewinnung von Menschlichkeit zu beschreiben suchte.<sup>101</sup> „Nur in ganz seltenen Ausnahmefällen – in Treblinka etwa“, hieß es daran anknüpfend nun in Amérys Fanon-Lektüre, „wurde die interiorisierte Gewalt geschichtlich in Gegengewalt umgewandelt, und auch dort war diese Konter-Gewalt [...] ein Akt der Würdeerlangung oder -wiedererlangung“.<sup>102</sup> So endeten Amérys Ausführungen über die „Schicksalsverwandtschaft“ zwischen ihm und Fanon in einer ebenso empathischen wie egalisierenden Geschichtsperspektive – der Möglichkeit einer aufhebenden Gewalt, die den Schrecken des Todes im Lichte einer neuen Zukunft zu überwinden trachtete, und einer Nivellierung der unterschiedlichen Gewalt- und Todeserfahrungen im Sinne einer gemeinsamen menschheitlichen Utopie: „Um die Fanon'sche Metapher weiterzuführen: der Unterdrückte, der Kolonisierte, der KZ-Häftling [...] muss die Füße des Unterdrückers sehen, um Mensch werden zu können [...]. Die erlittene Gewalt wird ungeschehen gemacht. Der Unterdrücker, hingerissen durch die vom

---

98 Ebd., 441.

99 Stephan Steiner, „In extremis. Gewalt und Gegengewalt im Werk von Jean Améry“. In: Ders. (Hg.), *Jean Améry [Hans Maier]* (Basel: Stroemfeld, 1996), 99–109.

100 Jean Améry, „Erlösung in der Revolte“ (1966). In: Ders., *Werke Bd. 7*, 413–421.

101 Sebastian Voigt, „Treblinka“. In: *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Bd. 6, hg. von Dan Diner (Stuttgart/Weimar: Metzler, 2014), 159–164: 162. Grundlegend insgesamt: Samuel Moyn, *A Holocaust Controversy. The Treblinka Affair in Postwar France* (Hanover, NH: University Press of New England, 2005).

102 Améry, „Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Gewalt“, 440.

rächenden Unterdrücker ihm zugefügte Gewalt, wird Menschenbruder.“<sup>103</sup> Damit aber strahlte aus Amérys Fanon-Lektüre zuletzt ein universalistisches Zukunftsversprechen, hinter dem die gegensätzlichen Erfahrungen von Gewalt und Tod, für die er mit seiner eigenen Biografie einstand, zurücktraten.

Ungebrochen war eine solche Darstellung jedoch nicht. Wider die Rede von einer „Erlösung in der Revolte“, in der die sich erhebenden Juden die ihnen zugefügte „Entmenschung zurückgenommen“ und ihr „Menschentum zurückerobert“ hätten, stand dort schließlich auch die „Tatsache, dass die Masse der Juden, ausgespart gleichsam aus dem an vielen Fronten, von vielerlei Völkern ausgetragenen Konflikt, den universellen Vernichtungskrieg der Nazis allein zu bestehen hatten“.<sup>104</sup> Und je mehr sich Améry dieser jüdischen Erfahrung „absolute[r] Einsamkeit“<sup>105</sup> theoretisch zuwandte und die Besonderheiten des an den Juden verübten Mordes ins Zentrum seiner Darstellung rückte, desto deutlicher versperrte sich ihm ein universalistischer Erwartungshorizont, die Möglichkeit eines Neuanfangs und eines auf Zukunft gerichteten Handelns, das noch seine Rezeption von Fanon gekennzeichnet hatte.

## Zerbrochener Universalismus und der „aufrechte Gang“

Noch im selben Jahr, in dem Améry seinen Radiobeitrag über Fanon nun auch schriftlich publizierte, wurde ihm sein Vorwort für den Fotoband *Menschen im Ghetto* (1969) zugleich zur Revision der einstigen Rede von einer „Schicksalsgemeinschaft“.<sup>106</sup> Ausgehend von einer tiefen Introspektion der existenziellen Situation der hier eingepferchten Juden wurde ihm das Ghetto zum historischen Ort der Erkenntnis über die Differenz zwischen kolonialer Situation und nationalsozialistischer Judenvernichtung. „Unsereins hat hinter den elektrisch geladenen Stacheldrähten Erfahrungen gemacht, die nicht grundsätzlich verschieden sein dürften von jenen der Ghetto-Insassen“, schrieb Améry in seiner Analyse des nationalsozialistischen Ghettos nun auch über seine eigene

---

<sup>103</sup> Ebd., 441 f.

<sup>104</sup> Améry, „Erlösung in der Revolte“, 414 f., 418.

<sup>105</sup> Ebd., 418.

<sup>106</sup> Jean Améry, „Im Warteraum des Todes“ (1969). In: Ders., *Werke Bd. 7*, 450–474 [Zuerst als Vorwort zu: Günther Deschner, *Menschen im Ghetto* (Gütersloh: Bertelsmann Sachbuch Verlag, 1969), 11–31].

Erfahrung in Auschwitz. „Vielleicht war nur die Angst geringer, da wir doch den Warteraum des Todes, in dem Ghetto-Bewohner kauerten, schon verlassen hatten.“<sup>107</sup> Statt einer geeinten, aus der revolutionären Gewalt erwachsenen Zukunftsperspektive, durch die er sich mit Fanon verbunden sehen wollte, war es nun die Differenz im Sterben, die ihm entlang der Erfahrung im Ghetto eine neue Sicht auf den jüdischen Tod während des Holocaust eröffnete. „Der Zug war schon eingefahren“, schrieb er nun über das Verhältnis von Ghetto und Vernichtungslager. „Was man hinter den Ghetto-Mauern befürchtet hatte, hier war es schon Wirklichkeit.“<sup>108</sup> *Im Warteraum des Todes* war sein Beitrag überschrieben, der sich nun einer Gewalterfahrung zuwandte, an der jede Hoffnung auf Zukunft zerbrochen war.

Seine epistemische Bedeutung war dem Ghetto als Ort der Gewalt zuerst zugekommen, weil es in der Tat einen historischen Referenz- und Erfahrungsraum jüdischer Existenz bildete: Immerhin referierte der Begriff des Ghettos auf eine Vergangenheit, in der bereits die Juden des Mittelalters und der Frühen Neuzeit abgetrennt von ihrer nichtjüdischen Umwelt leben mussten.<sup>109</sup> Doch ebenso wie der räumlichen Trennung zugleich eine „bewusst gelebte Separation“ entsprach, mit der sich die jüdische Gemeinde in ihrer geistigen und religiösen Haltung von der Lebenswelt der Christen abhob, war das Leben hier verhältnismäßig sicher. Zwar waren Pogrome keine Seltenheit und fanden sich immer wieder in den Berichten über die mittelalterlichen Lebenswelten – „aber Tötung war nicht vollkommene, unumstößliche Gewissheit. Man konnte ihr entrinnen durch Flucht, durch Liebedienerei, durch die Taufe, aber auch durch Geld. Die Hoffnung war nicht verboten.“<sup>110</sup> Gegenüber dieser vergangen, mit einer Zukunft versehenen Existenz gab Améry nun den Charakter der nationalsozialistischen Ghettos zu erkennen, in denen die absolute Tötungsabsicht der Nazis alle Zukunft und Hoffnung zerstört hatte. „Das Ghetto, das nazideutsche Ghetto, von dem hier die Rede ist, war des Todes Vorzimmer. [...] Die Ghettomauer war zugleich die Demarkationslinie, die den Juden vom *Menschen* trennte.“<sup>111</sup> Angesichts einer solchen Neubestimmung hatte Améry auch eine Differenz herausgestellt, die zwischen den internierten Juden gegenüber anderen Opfergruppen bestand. Denn während für Letztere der

---

<sup>107</sup> Ebd., 451.

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> Vgl. Jürgen Heyde, „The ‚ghetto‘ as a Spatial and Historical Construction. Discourses of Emancipation in France, Germany, and Poland“. In: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts* 4 (2005), 431–443.

<sup>110</sup> Améry, „Im Warteraum des Todes“, 452.

<sup>111</sup> Ebd., 453.

Tod als bedrohliche Möglichkeit existierte, war er für die Juden immer schon absolute Gewissheit: „Daher des Ghetto-Juden totale Einsamkeit.“ Zerbrochen war an dieser Erkenntnis aber auch Améry's Analogie zur Lage des Kolonisierten, wie sie Fanon so eindringlich in seinen Texten charakterisiert hatte. „Diese Solitüde“, hieß es nun bei Améry, „sie ist nicht die des Kolonisierten, von der ein Mann wie Frantz Fanon uns spricht, die Kondition der Algerier unter französischer Herrschaft beschreibend.“ Im Unterschied zur Zweckrationalität der kolonialen Situation, die auf Herrschaft und Ausbeutung bedacht war, hob Améry vielmehr den Tod als vorrangiges und letztes Motiv des Handelns der Nazis hervor. „Für den Nazi dagegen hatte der Tod des Juden, hatte die Endlösung die unangezweifelte Priorität vor der Ausbeutung.“<sup>112</sup>

Im selben Maße, in dem sich Améry das nationalsozialistische Ghetto aber als „Welt des Todes“ und damit als regelrechte „Gegen-Welt“ zu erkennen gab, in der „die politische geradeso wie die moralische Begriffswelt durch ein Übermaß an Unrecht außer Kraft gesetzt worden“ war, ordnete sich ihm aber auch seine Perspektive auf die Möglichkeiten jener revolutionären Gegen-Gewalt von Neuem.<sup>113</sup> Im Unterschied zu Fanons Bestimmung der Gewalt als zukunftsgerichtete Aufsprengung des kolonialen Herrschaftsverhältnisses war eine solche Perspektive im „Warteraum des Todes“ undenkbar. „Da es für ihn [d. h. den rebellierenden Juden] um mehr und anderes ging, als um etwas, das ich selber an anderer Stelle – unzutreffend, wie mir heute klar ist – ‚Wiedergewinn der Würde‘ genannt habe, weil er nämlich nur den sicheren Tod in einem Akt jäher Freiheit noch ein paar Minuten vor der Zeit an sich heranriss [...], musste seine Rache einen existentiell grundsätzlich anderen Charakter haben.“<sup>114</sup> Hier war nicht mehr von einer Rache die Rede, die zu neuer Sinnstiftung und zukünftiger Anerkennung herreichen würde. Zwischen der „revolutionären Gewalt“ Fanons und der „rächenden Gewalt“ des jüdischen Widerstands lag stattdessen die Differenz zwischen der Möglichkeit auf Befreiung und einer Situation, in der nur noch „die *Freiheit des Zum-Tode-Seins*“ existierte, „in der der Tod nicht nur erlitten, sondern auch zugefügt wurde“.<sup>115</sup> So verschaffte Améry gleichsam jener existenziellen Lage Ausdruck, die bereits Marek Edelman, der Kopf des Warschauer Ghettoaufstands, in dem rückblickenden Urteil zusammenfasste: „Es ging darum, sich nicht abschlagen zu lassen, wenn die Reihe an uns kam. Es

---

<sup>112</sup> Ebd., 453 f.

<sup>113</sup> Ebd., 469.

<sup>114</sup> Ebd., 460 f.

<sup>115</sup> Ebd., 461.

ging nur darum, die Art des Sterbens zu wählen.<sup>116</sup> Eine „Erlösung in der Revolte“, eine „Rücknahme der Entmenschung“ war in der von den Nazis geschaffenen „Gegen-Welt“ undenkbar.

Angesichts einer solchen absoluten „Negation des Lebens“ sah Améry durch die Vernichtungspraxis der Nationalsozialisten stattdessen eine „völlig neue ontische Dimension“ jüdischer Existenz begründet, die in ihrer Wirkung weit über die Zeit des Holocaust hinausreichte.<sup>117</sup> Als Todesurteil über alle Juden hatte es auch auf das Weiterleben der Überlebenden Einfluss genommen. „Wir können nicht mehr wählen, wir können *uns* nicht mehr wählen“, schrieb Améry im Juni 1967, um gleichsam die Differenz gegenüber dem Existenzialismus Sartres deutlich zu machen. „Denn wir wurden schon gewählt, als Opfer, und es bestehen manche Aussichten, dass wir die damals uns auferlegte Rolle noch einmal spielen werden.“<sup>118</sup> Nach Auschwitz hatte jedenfalls auch Améry nicht mehr vor einer Annahme seiner jüdischen Zugehörigkeit zurückweichen können. „Jude sein, das hieß für mich von diesem Anfang an, ein Toter auf Urlaub zu sein, ein zu Ermordender, der nur durch Zufall noch nicht dort war, wohin er rechtens gehörte, und dabei ist es in vielen Varianten, in manchen Intensitätsgraden bis heute geblieben.“<sup>119</sup> Während es ihm als areligiöser und der jüdischen Tradition gegenüber völlig unvertrauter Mensch unmöglich blieb, von seinem *Judentum* zu sprechen, vermochte er nach Auschwitz von seinem *Judesein* nicht mehr abzusehen: „Ich trage auf meinem linken Unterarm die Auschwitz-Nummer“, schrieb er deshalb über den Zwang zum Judesein. „Die liest sich kürzer als der Pentateuch oder der Talmud und gibt doch deutlicher Auskunft.“<sup>120</sup> „Auschwitz“, beantwortete Isaac Deutscher Mitte der 1960er Jahre die Frage danach, wer Jude sei, „wurde zur schrecklichen Wiege eines neuen jüdischen Bewusstseins und einer neuen jüdischen Nation.“<sup>121</sup>

Eine universelle Lehre war aus einer solchen Erfahrung nicht mehr zu ziehen, wie an ihr das Vertrauen in ein universelles Menschheitsversprechen zerbrochen war. Die „absolute Einsamkeit“ der Juden in Verfolgung und Vernichtung hatte unter den überlebenden Juden vielmehr einen Rückzug aus der nicht jüdischen

---

**116** „Marek Edelman (Interview)“. In: Hanna Krall, *Dem Herrgott zuvorkommen* (Frankfurt am Main: Neue Kritik, 1992), 18.

**117** Améry, „Im Warteraum des Todes“, 472, 458.

**118** Jean Améry, „Zwischen Vietnam und Israel. Dilemma des Engagements“ (1967). In: Ders., *Werke Bd. 8: Ausgewählte Briefe, 1945–1978*, hg. von Gerhard Scheit (Stuttgart: Klett-Cotta, 2007), 223–233: 228 [Hervorhebung im Original].

**119** Améry, „Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein“, 154 f.

**120** Ebd., 167.

**121** Isaac Deutscher, „Wer ist Jude?“. In: Ders., *Die ungelöste Judenfrage. Zur Dialektik von Antisemitismus und Zionismus* (Berlin: Rotbuch, 1977), 21–34: 27.

Welt, auf die eigene jüdische Zugehörigkeit nach sich gezogen. Bereits kurz nach dem Ende des Krieges hatte zuerst Hannah Arendt unter dem „überlebenden Rest“ (She'erit Hapletah) der europäischen Juden ein aus der unmittelbaren Erfahrung der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik resultierendes Drängen erkannt, dass einer jüdischen Staatsgründung unmittelbare Aktualität verlieh. Weil „von allen Verfolgten [...] nur Juden für den sicheren Tod ausgewählt“ wurden und weil aus dieser Erfahrung eine „Trennungslinie“ entstanden war, vor der „alle Nichtjuden gleich“ wurden, habe der Bruch mit allen bisher gekannten Formen von Verfolgung und Ermordung ein „starke[s] Verlangen“ begründet, „nach Palästina zu gehen [...]“. Nicht, dass sie sich einbilden, sie seien dort sicher – sie wollen nur unter Juden leben, ganz gleich, was geschieht.“<sup>122</sup> Kurz darauf betonte Arendt, dass es zudem leichtfertig wäre, wenn man „den engen Zusammenhang leugne, der zwischen dieser Stimmung der Juden in aller Welt und der jüngsten europäischen Katastrophe besteht“.<sup>123</sup> Hatte sie doch vielmehr die Ausbildung eines protozionistischen jüdischen Bewusstseins beobachtet, das von der festen Überzeugung der Notwendigkeit eines jüdischen Staates getragen war. Nach der Vernichtung und der Zerstörung der Pluralität jüdischer Lebenswelten und Selbstverständnisse hatten die Juden die Anteile ihres kollektiven Selbst nun an den jüdischen Staat, an Israel delegiert. „Etwas ist seit der Nazi-Verfolgung [...] zum Wesen dieses Volkes hinzugekommen“, resümierte auch Améry jenen Wandel, der sich ihm mit Blick auf die Erfahrung von Ghetto und Vernichtungslager noch einmal neu entschlüsselte und auch den vergangenen Widerstand mit einer neuen Bedeutung versah. Als umfassende „Gegen-Verneinung“, gerichtet gegen die von den Nazis geschaffene Welt des Todes, waren die Aufstände zwar aussichtslos. Ihre symbolische Wirkung hatten sie indes auf die Überlebenden und nachgeborenen Juden entfaltet: Als „Gewissheit, dass ähnliches nicht mehr geschehen kann, weil es nicht geschehen darf“, waren sie zum Referenzpunkt einer neuen nationalen Wehrhaftigkeit geworden, die sich nur noch auf sich selbst, aber nicht mehr auf die Welt zu verlassen wusste. „Es war das Ghetto, so jedenfalls will es mir in diesem Augenblick erscheinen, der Anfang vom Ende der jüdischen Dulder-Geschichte.“<sup>124</sup> Mochte Améry in seiner Rezeption von Fanon noch an dessen

---

<sup>122</sup> Hannah Arendt, „Der Judenstaat“. Fünfzig Jahre danach oder: Wohin hat die Politik Herzls geführt?“. In: Dies., *Die Krise des Zionismus. Essays und Kommentare 2* (Berlin: Tiamat, 1989), 61–81, 79 f.

<sup>123</sup> Dies., „Es ist noch nicht zu spät“. In: ebd., 83–106: 88 f.

<sup>124</sup> Améry, „Im Warteraum des Todes“, 473.

universelle Erlösungshoffnung in der Revolte anknüpfen, so war es mit Blick auf das Ghetto und die existenzielle Differenz, die zwischen den dortigen Aufständen und der antikolonialen Revolte bestand, nun allein der jüdische Staat, der „alle Juden der Welt den aufrechten Gang wieder gelehrt hat“. An die Stelle eines universellen Erwartungshorizonts war nun Israel als „das virtuelle Obdach für alle erniedrigten und beleidigten Juden der Welt“ getreten.<sup>125</sup> Und dennoch: Allein auf die Überlebenden wollte Améry die Wirkung, die von dem ultimativen Genozid ausgegangen war, nicht begrenzt wissen. Als an den Juden verübtes Menschheitsverbrechen betonte er zugleich dessen Wirkung auf ein universelles Gedächtnis, das weit über das Kollektiv der jüdischen Opfer hinausreichte: Indem die Nationalsozialisten darauf zielten, „ein Volk [...] nicht nur physisch [zu] vernichten, sondern auch moralisch vor der Geschichte zum Anti-Volk [zu] machen“, hatten sie es nun „in einem ganz bestimmten Sinne für immer erhöht. [...] Es wird die Welt sich diesem Druck, der alles andere ist als gemeine Nötigung, noch auf lange Zeit hin fügen müssen.“<sup>126</sup>

Universelle Geltung war einer solchen neuen globalen Moral indes nicht zugekommen. Zwar war es gerade die Neue Linke in Deutschland, von der sich Améry die Entstehung eines „neuen Menschen“ und eines „neuen Deutschland“ erhoffte, insofern sie durch Solidarität mit den Opfern und Überlebenden des Holocaust hervortreten würde.<sup>127</sup> Als der Sechstagekrieg von 1967 den jüdischen Staat schließlich von einem existenziell bedrohten Gemeinwesen in eine Besatzungsmacht verwandelte und die studentische Linke in Westdeutschland von ihrem einstmaligen Philozionismus abrückte und sich stattdessen gegen den jüdischen Staat stellte, da wurde sie für Améry jedoch die „große Enttäuschung des Nachkriegs“.<sup>128</sup> Freilich – auch Améry selbst war sich seines Verhältnisses zur israelischen Politik nicht gänzlich im Klaren. „Ich werde nicht so recht froh über den Sieg Israels“, schrieb er nur wenige Tage nach dem Ende des Sechstagekriegs an den Philosophen Heinz Robert Schlette und verlieh seiner Befürchtung Ausdruck, dass dieser Krieg „schwerlich in einen rechten Frieden einmünden kann“.<sup>129</sup> Auch deshalb hatte er die „schwere[n] Unterlassungssünden“ vieler israelischer Regierungen beklagt, weil sie schon vor Kriegsausbruch keine

---

125 Jean Améry, „Der ehrbare Antisemitismus. Rede zur Woche der Brüderlichkeit“ (1976). In: Ders., *Werke Bd. 7*, 172–199: 177.

126 Améry, „Im Warteraum des Todes“, 468.

127 Heidelberger-Leonard, *Jean Améry*, 184.

128 Ebd., 256; zu den Veränderungen in der Neuen Linken immer noch relevant: Martin Klope, *Israel und die deutsche Linke. Zur Geschichte eines schwierigen Verhältnisses* (Frankfurt am Main: Haag & Herchen, 1994).

129 Zit. nach Heidelberg-Leonard, *Jean Améry*, 257.



„wohldurchdachte, humane und fortschrittliche Araberpolitik entwarfen“.<sup>130</sup> Ungleich stärker erregte ihn indes jene Wendung, die die deutsche Linke nach dem Sechstagekrieg vollzogen hatte, die sich nun unmittelbar mit der palästinensischen Sache gemein machte. Die Überblendung jener existenziellen Befürchtungen, die Israel und die jüdische Welt am Vorabend des Krieges geeint, ihn aber von der europäischen Linken geschieden hatte und von Neuem ein Gefühl existenzieller Einsamkeit verspüren ließ, bildete dabei erst den Anfang.<sup>131</sup> Immerhin war es hier nicht allein bei einer Identifikation der Neuen Linken mit den Palästinensern geblieben, die in Anknüpfung an den anti-kolonialen und anti-imperialistischen Diskurs der Zeit zum Träger eines revolutionären Befreiungskampfs stilisiert wurden. Damit einhergehend fand sich der jüdische Staat gleichsam in dämonischer Gestalt gezeichnet. „Die neuen Vorstellungen aber traten auf die Szene gleich nach dem Sechs-Tage-Krieg und setzten langsamerhand sich durch“, notierte Améry später, „der israelische Unterdrücker, der mit dem ehernen Tritt römischer Legionen friedliches palästinensisches Land zerstampft.“<sup>132</sup> Schwerer noch als die vollmundige Kritik an der israelischen Besatzung wog indes, dass die Identifikation mit der palästinensischen Sache die neuen Linken nun zusehends gegen den Zionismus, ja gegen den jüdischen Staat schlechthin aufbrachte. Es war diese Entwicklung, unter die sich nicht zuletzt auch sichtbare Formen einer Juden schlechthin feindlich gesonnenen Haltung mischten, die Améry schließlich zu dem Urteil kommen ließen, dass der „gefährliche Boden, auf dem die Junglinke sich in ihrem antizionistischen Furor bewegt, [...] die Keime eines jahrhundertealten, noch keineswegs ‚bewältigten‘ Antisemitismus“ berge.<sup>133</sup>

Allein auf das Aufflammen eines linken Antisemitismus wird sich der Gegensatz zwischen Améry und der Neuen Linken indes nicht reduzieren lassen.<sup>134</sup> Ohnehin war die Position einer Kritik an Israels zionistischem Charakter auch von jüdischen und israelischen Linken selbst geteilt worden.<sup>135</sup> Doch auch

**130** Jean Améry, „Juden, Linke – linke Juden. Ein politisches Problem ändert seine Konturen (1973)“. In: Ders., *Werke Bd. 7*, 151–158: 154.

**131** Améry, „Zwischen Vietnam und Israel“.

**132** Jean Améry, „Der ehrbare Antisemitismus“ (1969). In: Ders., *Werke Bd. 7*, 131–140: 131 f.

**133** Jean Améry, „Die Linke und der ‚Zionismus‘“ (1969). In: Ders., *Werke Bd. 7*, 141–150: 148.

**134** Vgl. zu dieser Deutung etwa Esther Marian, „Redemptorische Gewalt. Jean Amérys Interventionen für Israel“. In: Sylvia Weiler, Michael Hofmann (Hg.), *Revision in Permanenz. Studien zu Jean Amérys politischem Ethos nach Auschwitz* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016), 119–139; und Birthe Hewera, „... daß das Wort nicht verstumme“. *Jean Amérys Kategorischer Imperativ nach Auschwitz* (Marburg: Tectum, 2015), 243–273.

**135** Vgl. hierzu Lutz Fiedler, *Matzpen. Eine andere israelische Geschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017).

wenn deren Vertreter Améry allein als „vom Selbsthass verstümmelte Juden“ galten, waren die historischen Konfliktlagen durchaus komplexer.<sup>136</sup> Immerhin hatten die linken Kritiker den Konflikt um Israel in Palästina nicht erfunden, sondern gleichsam vorgefunden. Als Konflikt um die Gründung und Aufrechterhaltung eines jüdischen Staates in einer arabischen Umwelt war er dem Holocaust jedenfalls ebenso vorausgegangen, wie ihm im Zeitalter der Dekolonisation eine eigenständige existenzielle Bedeutung zukam. Vor dem Hintergrund der Konstellation eines Konflikts, der auf nationalstaatlicher Grundlage nicht lösbar schien, propagierte die Neue Linke in Israel und bald auch darüber hinaus die Utopie einer sozialistischen Revolution im Vorderen Orient und die Perspektive eines gemeinsamen Gemeinwesens für israelische Juden und palästinensische Araber.<sup>137</sup> Neben die Frage nach den Kontinuitäten des Antisemitismus tritt damit zugleich eine andere historische Konstellation, die Améry selbst in den Gegensatz von *Prinzipientreue* und *Schicksalstreue* gefasst hatte<sup>138</sup>: Ausdruck eines „Generationenproblems“ und des Umstands, dass sich „die Nazi-Katastrophe“ für die Neuen Linken in einem „verdämmernden historischen Raum“ befand, der ihr kaum näher zu liegen schien als die Französische Revolution.<sup>139</sup> In der Tat verdankte sich die linke Hoffnung auf eine Überwindung des Palästina-Konflikts einem utopischen Erwartungshorizont, der an einen anti-kolonialen Universalismus der Zeit ebenso anknüpfte, wie er von einem sozialistischen Internationalismus der Zwischenkriegszeit zehrte. In einer Zeit, als der Palästina-Konflikt in das Zentrum der Auseinandersetzung der Neuen Linken gerückt war, bedeutete der Rekurs auf die alten Diskussionen um Zionismus und die jüdische Frage nun aber zugleich die Überblendung von deren Scheitern, mithin eine Umgehung von Auschwitz.<sup>140</sup> „Sie haben es leicht: Prinzipientreue ist ein Kinderspiel“, kommentierte Améry diese Fortsetzung einer längst untergegangenen politischen Programmatik.<sup>141</sup> Demgegenüber sprach seine *Schicksalstreue* aus der historischen Erfahrung eines zerbrochenen Universalismus, die ihn ganz auf seine Solidarität mit allen Juden und dem jüdischen Staat zurückgeworfen hatte. „Jeder Jude befindet sich, und noch für lange Zeit, auf einem jener Todesmärsche, die im Frühling 1945 evakuierte jüdische KZ-Häftlinge zurücklegten. Die Neue Linke begreift nicht, dass Israel immer noch und wohl einige Dezennien Zukunft lang nur vor dem Hintergrund

---

136 Améry, „Der ehrbare Antisemitismus“ (1969), 140.

137 Fiedler, *Matzpen*, 109–135.

138 Améry, „Mein Judentum“, 45.

139 Améry, „Die Linke und der ‚Zionismus‘“, 143.

140 Fiedler, *Matzpen*, 333–349.

141 Améry, „Mein Judentum“, 45.

der Katastrophe gesehen werden kann. Israel ist – aber wie soll man jungen Menschen das deutlich machen? – kein Land wie irgendein anderes: es ist die Zufluchtsstätte, wo Überlebende und Verfolgte nach langer Wanderschaft sich in tiefer Erschöpfung niederließen.<sup>142</sup>

So steht der Gegensatz zwischen der Neuen Linken und Jean Améry auch für eine schier unauflösbare Aporie zwischen dem Konflikt um Israel in Palästina und der Wirkung, die der Holocaust nach sich ziehen sollte. Und während die einen in zukunftsfroher Absicht einem Universalismus entgegenstrebten, der gegenüber dem jüdischen Staat auf Distanz ging, war er für Améry nach Auschwitz und dem praktizierten Ausschluss der Juden aus der Menschheit zur unhintergehbaren Voraussetzung der eigenen Existenz geworden. Auf die Vergangenheit ist diese Konstellation indes nicht beschränkt geblieben. Vielmehr will es so scheinen, als hätte sie sich als zunehmende Spannung zwischen einer postkolonial inspirierten Genozidforschung einerseits und einer davon abgetrennten Holocaustforschung andererseits bis in die akademische Debatte hinein verlängert. Beinahe folgerichtig zieht das Motiv einer Universalisierung, von dem die Genozidforschung angeleitet ist, etwa die Einebnung der Besonderheiten des Holocaust nach sich, wohingegen die Holocaust-Forschung darauf bedacht ist, dessen Präzedenzlosigkeit hervorzuheben, wie die davon ausgehende Wirkung auf die Ausbildung kollektiver Gedächtnisse zu betonen.<sup>143</sup> Dass diese Debatten zudem auch gegensätzliche Deutungen über den Charakter von Israels Konflikt in Palästina nach sich ziehen, bedarf kaum noch einer besonderen Erwähnung.<sup>144</sup> Als historische Kontextualisierung des Holocaust, die sich der Herausforderung des Vergleichs annimmt, bleibt der Genozidforschung vor diesem Hintergrund zuletzt jener Ratschlag, den bereits Jean Améry einst in seiner Auseinandersetzung mit der Neuen Linken formuliert hatte, nämlich, dass diese „sich am israelischen, id est: am jüdischen Problem neu zu definieren“ habe.<sup>145</sup>

---

**142** Améry, „Die Linke und der ‚Zionismus‘“, 144.

**143** Vgl. Dan Diner, „Über Schuld diskurse und andere Narrative. Epistemisches zum Holocaust“. In: Ders., *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten* (München: C. H. Beck, 2003), 180–200.

**144** Israel W. Charny, „Holocaust Minimization, Anti-Israel Themes, and Antisemitism. Bias at the Journal of Genocide Research“. In: *Journal for the Study of Antisemitism* 7 (2016), 1–28; und Amos Goldberg u. a., „Israel Charny's Attack on the Journal of Genocide Research and its Authors. A Response“. In: *Genocide Studies and Prevention* 10, 2 (2016), 3–22.

**145** Améry, „Der ehrbare Antisemitismus. Rede zur Woche der Brüderlichkeit“ (1976), 191.

**Funding:** Der vorliegende Beitrag basiert auf Forschungsergebnissen, die im Rahmen des vom Europäischen Forschungsrat (ERC) geförderten Projektes „Judging Histories. Experience, Judgement, and Representation of World War II in an Age of Globalization“ (Principal Investigator: Prof. Dan Diner; FP7/2007-2013/ERC Grant Agreement Nr. 340124) erarbeitet wurden. Ich danke den beiden anonymen Reviewern für deren Lektüre und Anmerkungen.